LA (RE)VUELTA DE LOS *ESTUDIOS SUBALTERNOS*

UNA CARTOGRAFÍA A (DES)TIEMPO

Raúl Rodríguez Freire

COMPILADOR

OCHOLIBROS

QILLQA
serie IIAM

Tal vez el trabajo revisionista más brillante no se realizó en los estudios de Oriente Próximo sino en el campo de la indología, con el advenimiento de los Estudios Subalternos, un grupo de notables estudiosos e investigadores dirigidos por Ranajit Guha. Su objetivo era nada menos que lograr una revolución en la historiografía, siendo su meta inmediata rescatar los textos de la historia de la India del dominio de la elite nacionalista y devolverle el importante papel que desempeñaron los pobres urbanos y las masas rurales.

Edward Said, autor de
Orientalismo y *Cultura e imperialismo*

Durante los últimos veinte años se ha consolidado una brillante corriente historiográfica, dedicada a los estudios de la subalternidad, que ha propuesto una conjunción fascinante de las tradiciones críticas anticoloniales con las teorías posmodernas. Los historiadores que alientan esta perspectiva, encabezados por Ranajit Guha y Partha Chatterjee, entre otros, reconocen que los impulsa la crisis de la historiografía occidental y la necesidad de la transgresión.

Roger Bartra, autor de
El salvaje artificial y *La jaula de la melancolía*

Se podría decir que Ranajit Guha es el historiador indio más creativo del siglo XX. Su trabajo ha influenciado profundamente la escritura de la historia subcontinental, como también investigaciones históricas realizadas en otros lugares, pasando por los estudios culturales, las teorías literarias y los análisis sociales en todo el mundo.

Amartya Sen,
Premio Nobel de Economía

ISBN 978-950-287-323-9
9 789502 873239

La (re)vuelta de los *Estudios Subalternos*: una cartografía a (des)tiempo

RAÚL RODRÍGUEZ FREIRE

COMPILADOR

QILLQA
Universidad Católica del Norte
Ocho Libros Editores

QILLQA

Serie editorial del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Le Paige SJ,
Universidad Católica del Norte

Editor
Jorge Pavez O.

Comité editorial
Carolina Agüero, Hans Gundermann, Mark Hubbe, Lautaro Núñez, Nicolás Richard,
Cecilia Sanhueza, Emily Stovel, Christina Torres-Rouff

Consejo consultor
Félix Acuto (Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas-CONICET); Margarita Alvarado (Universidad Católica de Chile); Leonor Adán (Universidad Austral de Chile); José Bengoa (Universidad Academia de Humanismo Cristiano); José Berenguer (Museo Chileno de Arte Precolombino); Claudia Briones (Universidad Nacional de Río Negri); Guillaume Boccara (Centre National de la Recherche Scientifique); Victoria Castro (Universidad de Chile); Ingrid de Jong (Universidad de Buenos Aires); Tom Dillehay (Universidad de Vanderbilt); Rolf Foerster (Universidad de Chile); Jorge Hidalgo (Universidad de Chile); Peter Kaulicke (Universidad Católica del Perú); Fernanda Macchi (Universidad Mc Gill); Francisca Márquez (Universidad Alberto Hurtado); André Menard (Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación); Elisabeth Monasterios (Universidad de Pittsburgh); Walter Neves (Universidad de São Paolo); Axel Nielsen (Universidad Nacional de Córdoba); Adriana Piscitelli (Universidad Estadual de Campinas); Loreto Rebolledo (Universidad de Chile); Frank Salomon (Universidad de Madison-Wisconsin); Calogero Santoro (Universidad de Tarapacá); Mauricio Uribe (Universidad de Chile); Celina Tuozzo (Instituto Torcuato di Tella, Argentina); Julio Vezub (Centro Nacional Patagónico, Argentina); Flora Vilches (Universidad de Chile).

Secretaría del IIAM
Erica Díaz
Finanzas del IIAM
Edith Ramos
Administración del IIAM
Janet Tecay
Biblioteca y Documentación
Saul Cervantes

Presentación

La editorial del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM) de San Pedro de Atacama está dedicada a la publicación de estudios originales de antropología sociocultural, historia, arqueología y antropología biológica de América Latina, haciendo especial hincapié en las investigaciones interdisciplinarias del área andina en general. Se interesa en difundir estudios innovadores y de excelencia, realizados tanto por investigadores experimentados como por jóvenes científicos sociales que abren nuevas pistas de investigación.

Esta propuesta editorial surge durante el Cincuentenario de nuestra Universidad, después de una larga trayectoria de investigaciones arqueológicas asociadas a su proyección museográfica. Junto con la problemática prehistórica, convocamos a inaugurar nuevos temas de la arqueología, por ejemplo, los de la arqueología colonial, urbana, industrial, ambiental, submarina y forense, así como los de la teoría arqueológica, en una perspectiva que trascienda las fronteras nacionales y en diálogo con las disciplinas afines.

Por otra parte, nuestra editorial busca difundir estudios que propongan etnografías rigurosas y detalladas y/o trabajo exhaustivo con fuentes primarias, combinados con análisis de índole socio-antropológica que permitan dar cuenta de los procesos socioculturales e históricos en sus singularidades y conexiones entre los niveles local, regional, nacional, continental y global. Dentro de ese marco, nos interesa publicar trabajos de etnografía y etnohistoria andina que aborden temas tales como las conceptualizaciones indígenas del medio ambiente, el tejido social indígena en sus aspectos comunitarios, translocales y transnacionales, las relaciones entre los Estados nacionales y los pueblos indígenas, el discurso de los derechos en relación a los pueblos indígenas, entre otros.

Además de los estudios indígenas, se incluyen en este marco, las investigaciones que aborden la reflexión antropológica en diálogo con marcos teóricos y campos de estudios pertinentes para el análisis de los procesos culturales locales, regionales, nacionales y globales contemporáneos. Entre estos cruces, interesa particularmente el diálogo disciplinario con los estudios de género, los estudios postcoloniales, los estudios de lengua y literatura indígena, los estudios urbanos, la antropología visual, la geografía, y la teoría política y social.

Finalmente, es importante recalcar que nuestra universidad se ha propuesto contribuir decididamente a la valoración y preservación del patrimonio cultural regional, por lo que tendremos especial consideración con los estudios y propuestas que permitan profundizar en el conocimiento de este patrimonio material e inmaterial, para así contribuir a la valoración y preservación de la memoria histórica, de la herencia cultural y de sus soportes patrimoniales.

De esta manera, mediante la presente editorial esperamos abrir un amplio espacio de reflexión, debate y promoción de las ciencias sociales desde el norte de Chile para los Andes del sur, privilegiando una aproximación dinámica de los fenómenos sociales, así como también reflexiva de las prácticas antropológicas y arqueológicas.

El Comité Editorial

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial CompartirIgual 4.0 Internacional

Agradecimientos

En primer lugar quisiera agradecer a quienes nos autorizaron a traducir o a republicar los ensayos que conforman este libro: Dipesh Chakrabarty, Ranajit Guha, Florencia Mallon, Gyanendra Pandey y Gayatri Chakravorty Spivak. También a la revista *Historia y Grafía*, y a las editoriales Crítica y Colegio de México, por autorizarnos a republicar textos aparecidos inicialmente en sus páginas. A Silvia Rivera Cusicanqui, por ayudarnos a poner en circulación una vez más, textos que primero se dieron a conocer en español en la ya famosa antología que publicó junto a Rossana Barragán. Por otra parte, este libro también es fruto de un trabajo colectivo, pues en algunas traducciones participaron personas muy cercanas, y por ello quiero dejar constancia de mi agradecimiento: Elizabeth Osborne, Liz Munsell y, sobre todo, Mary Luz Estupiñán, quien además colaboró con su mirada y su saber en los varios momentos de este libro. Por último, a Jorge Pavez, por pensar que este proyecto, fruto del destiempo, aún tiene asidero en el Chile contemporáneo, y sobre todo en su historiografía.

El compilador

Es en esta temporalidad sobrearqueada que "nuestro tiempo", con todas sus especificaciones surasiáticas, se cruza con un distintivo "nuestro tiempo" latinoamericano. Y puesto que la comparación entre cualquiera de los dos términos requiere de un tercero en el cual ambos puedan ser expresados, tenemos en esta fase particular de la temporalidad global —llámala postmodernidad, si quieres— la base suficiente para comparar estos proyectos.

Ranajit Guha

LA (RE)VUELTA DE LOS *ESTUDIOS SUBALTERNOS*:
UNA CARTOGRAFÍA A (DES)TIEMPO
RAÚL RODRÍGUEZ FREIRE, COMPILADOR

© Universidad Católica del Norte
Primera edición: enero de 2011
Inscripción en el Registro de Propiedad Intelectual Nº 200.163
ISBN 978-956-287-323-9

Qillqa
Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. Gustavo Le Paige s. j.
Email: editorial.iiam@gmail.com - San Pedro de Atacama
Casilla 17, Correo San Pedro de Atacama
Región de Antofagasta - Chile
Tel.: (56 55) 851066
Fax: (56 55) 851002

Ocho Libros Editores Ltda.
Providencia 2608, oficina 63
Providencia
www.ocholibros.cl
Email: contacto@ocholibros.cl
Tel: (56 2) 3351767

Diseño: Ocho Libros Editores
Fotografía de portada: Monumento al minero. Oruro, Bolivia.

Impreso en Chile por Imprenta Salesianos S.A.
Hecho en Chile / Printed in Chile

Índice

Estudios Subalternos revoluciona la historia ("tercermundista"): notas sobre la insurgencia académica 13
Bibliografía 61
Raúl Rodríguez Freire

Emergencia de la subalternidad

Prefacio a los Estudios Subalternos 69
Ranajit Guha

Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India 71
Ranajit Guha

Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial 79
Ranajit Guha

La muerte de Chandra 94
Ranajit Guha

Historia 127
Gayatri Chakravorty Spivak

Marginalidad en la máquina académica 155
Gayatri Chakravorty Spivak

Hacia una historiografía radical

Historias de las minorías, pasados subalternos 193
Dipesh Chakrabarty

Condiciones para una crítica de la historiografía 215
Ranajit Guha

La cuestión de la nación

La nación y sus campesinos 241
Partha Chatterjee

En defensa del fragmento: escribir la lucha hindo-musulmana en la India actual 258
Gyanendra Pandey

Debates en torno a la subalternidad

Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana 297
Florencia E. Mallon

Estudios Subalternos e historiografía postcolonial 334
Dipesh Chakrabarty

El nuevo subalterno: una entrevista silenciosa 358
Gayatri Chakravorty Spivak

Glosario 379
Índice analítico 381
Autores 389

Estudios Subalternos revoluciona la historia ("tercermundista"): notas sobre la insurgencia académica[1]

RAÚL RODRÍGUEZ FREIRE

Para Ale Brito y Miguel Urrutia

Porque debemos sin duda tomar prestado si queremos eludir las limitaciones de nuestro entorno intelectual inmediato. Ciertamente necesitamos teoría…
Edward Said

El terreno de la persistente emergencia del subalterno en (hacia) la hegemonía, debe, siempre y por definición, permanecer heterogéneo con respecto a los esfuerzos del historiador disciplinario.
Gayatri Spivak

"Acá no hubo nada en los movimientos militantes de sus masas rurales que no fuese político". Esta es una de las afirmaciones más innovadoras y radicales que planteó un grupo de historiadores de la India, a inicios de los años ochenta del siglo pasado. En ella se encontraba la comprensión de un ámbito político subalterno que se diferenciaba del tradicional y sobredimensionado ámbito político de la elite; como tal, entraba en contacto con la política de la elite, a la manera de "dos Estados que comparten una frontera",[2] pero no dependía de ella. Es más, su lógica es completamente diferente, heterogénea y no unitaria, lo que descolocaba a los historiadores y tal vez es por ello que no lograban siquiera comprenderla. Hacer esta afirmación en la India, poco tiempo después de la llamada desilusión de los años setenta, los años del productivo movimiento naxalita, y además desde un

1 Quisiera agradecer los útiles comentarios que me brindaron en distintos momentos John Beverley, Mary Luz Estupiñán, Ely Prudant, Silvia Rivera, Max Tello, Miguel Urrutia y Enzo Videla, quienes, por supuesto, deben ser relevados de las afirmaciones y los errores, cometidos exclusivamente por quien firma este ensayo que hace de presentación.

2 Guha, "Introduction to Subaltern Studies Reader", *Subaltern Studies I*, 326.

lugar ajeno tanto a las militancias partidistas como académicas, provocó ataques e indiferencias, que buscaban la muerte de este grupo, pero su entendimiento de las configuraciones del poder estaba avalado por un acabado trabajo de investigación, que, leyéndolo seriamente, no podían sino terminar convirtiéndolo en la escuela de historia más radical de los últimos treinta años. Hoy, pocos desconocen que el ámbito de la/o política/o está estructuralmente escindido. Este libro pretende, ambiciosamente, que aquellos desconocedores sean cada vez menos.

A poco más de treinta años de iniciado el proyecto editorial que da existencia a la corriente historiográfica conocida como Estudios Subalternos o Estudios de la Subalternidad,[3] se hace necesario un balance de su trabajo que nos permita pensar críticamente su herencia. El tiempo nos ha alejado de la "moda" que en algún momento representaron estos Estudios, principalmente para el mercado académico estadounidense, de manera que hoy, gracias al des-tiempo, podemos mirar sin ansiedad su acontecer. De ahí que volver a colocar en circulación textos —algunos por primera vez en español— publicados hace "bastante" tiempo, no tenga solo como fin el dar a conocer (o ponerse al día de) otras formas de escribir la historia, sino dialogar con los problemas y nuevos requerimientos políticos que, desde el sur de Asia, un grupo de investigadores le planteó *a* la histori(ografí)a humanista, a la intelectualidad y a las izquierdas. Se trata por supuesto de un problema que va más allá del hecho de partir a una disciplina en dos, pues la potente distinción de la historia (diferenciada entre "desde arriba" y "desde abajo") nunca ha sido suficiente para develar los sesgos representacionales que la dominan, sesgos que también dominan a las ciencias humanas en general y a la mayor parte de las teorías políticas. Esto porque se puede escribir, por ejemplo, la historia de un movimiento obrero o de un grupo de textileras anarquistas, sin distanciarse de los modelos de escritura y representación que emplean aquellas narrativas conservadoras que hacen del Estado y la esfera pública moderna un centro explicativo, un dios. Es más, visibilizar sujetos/as excluidos/as es la gran estrategia que la historia, en tanto saber-poder, emplea para renovarse constantemente y así no caer en una crisis disciplinaria; de manera que *no basta* con "descubrir fuentes" que nos muestren una subjetividad desconocida. La historia de los sectores subalternos debe ir acompañada de narrativas que se correspondan con su potencia política, aunque sea remotamente. No hacerlo es traicionar a una herencia y errar en la búsqueda de un porvenir radical-

3 En este ensayo y a lo largo del libro en general, *Estudios Subalternos* en cursiva hará referencia a los volúmenes de la revista que lleva el mismo nombre, mientras que sin cursiva, Estudios Subalternos hará referencia a un proyecto intelectual, un campo de estudios o al colectivo editorial de la serie.

mente democrático. La doble crítica de los Estudios Subalternos, mostrando los sesgos elitistas de gran parte de las escrituras sobre la nación india (incluyendo las escrituras de izquierda), por un lado, y develando las relaciones de poder presentes en las formas dominantes de escribir y producir narrativas históricas (ellas mismas reproductoras de subalternidad), por otro, guardan una herencia política que aún no hemos aprehendido, por lo menos no suficientemente.

La idea de esta publicación surgió hace más de un año, e incluso algo de trabajo ya se había adelantado, pues estuvo la posibilidad de publicar parte de este material en Bolivia, país donde se realizó, a instancias de Silvia Rivera Cusicanqui, la primera recepción productiva de esta corriente, y también se publicó la primera compilación en español de *Estudios Subalternos*, en 1997.[4] Pero problemas económicos, más algo de negligencia, disolvieron la idea. Siempre pensé también que en Chile se debía publicar el material traducido y recopilado, y aumentarlo tanto con nuevas traducciones como reeditando textos fundamentales de esta corriente; insisto: no para ponerse al día, cuestión hoy ya ni siquiera posible, sino para producir diálogos y generar debates inscritos en la co-institución política de la coyuntura —actividades obligatorias para la producción y circulación de conocimientos—, y aún más si se considera la escasa relación entre teoría, historia y política efectiva en nuestro país, o la ignorancia de narrativas que no traten de Europa o de Estados Unidos. A ello habría que agregar que la "comunidad" de historiadores sociales, con quien debería haber cierta afinidad, prácticamente todavía desconoce los Estudios Subalternos.[5] Es posible también que un cierto malestar con sus propuestas

4 Ver Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad* (1997). Otra colección fue realizada desde México, por Saurabh Dube, a saber *Pasados postcoloniale*s (1999). En 2002, la Editorial Crítica reunió un conjunto de ensayos de Ranajit Guha, el fundador de Estudios Subalternos, bajo el nombre de *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Recientemente se ha publicado otra colección en Perú, que además contempla ensayos de/sobre teoría postcolonial, ver Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad* (2009). En francés, se puede consultar Diouf y Geschiere, *L'historiographie indienne en débat: Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales* (1999).

5 Habría que señalar que los trabajos de James C. Scott (sobre las formas de resistencia subalternas/campesina o sobre "las armas de los débiles"), un investigador cuyas propuestas se acercan a las del Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia y a las de Ranajit Guha en particular, afortunadamente ya se han difundido en Chile, y desde hace un par de años hemos visto aparecer bastantes investigaciones que citan sus textos, si bien no de una manera que entronque con la radicalidad política del Scott. Entre algunos nombres, se pueden señalar los de Alejandra Araya, Tomás Cornejo y Carolina González, y en una línea más subalternista, los últimos trabajos de Mauricio Gómez. De Scott en español, ver *Los dominados y el arte de la resistencia* (2000). Sus libros pioneros son *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (1979) y *Weapons of the Weak:*

afecte su desconsideración, pues este libro guarda una diferencia radical con las ciencias sociales —no solo— chilenas, diferencia que, como veremos, se afirma en la pretensión de los ensayos aquí reunidos, de desmantelar el humanismo presente tanto en la Historia como en la Antropología, algo que incomoda la pretendida política de representación imperante, incluso en la llamada "historia desde abajo".[6]

***

Debe haber sido un otoño, un frío otoño inglés, cuando surgió la idea de una nueva revista que llevará por nombre *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society* (*Estudios Subalternos: escritos sobre la historia y la sociedad del Sur de Asia*), aun más otoñal si pensamos que los encuentros que Ranajit Guha sostuvo con un pequeño grupo de jóvenes académicos a finales de los años setenta, comenzaron casi al mismo tiempo en que la "Dama de Hierro" emergía en la política internacional.

Estudios Subalternos es el nombre de una revista alrededor de la cual opera un proyecto académico-político. Se trata de un grupo de historiadores del Sur de Asia que hace ya más de treinta años se planteó el objetivo de recuperar (estratégicamente) la invisibilizada o negada agencia de los sectores marginales, sobrepasando creativamente las dificultades que la historiografía, en tanto disciplina, le imponía a su proyecto. De ahí que no se trate de un simple proyecto de concientización acerca de un supuesto ocultamiento ideológico de la realidad (la visibilización mencionada más arriba), sino de construir nuevos parámetros de definición de lo real y su transformación. Construcción no arbitraria, en cuanto se orienta por un deseo ético-político de destrucción categorial de la dominación y sus formas. Dicho deseo irrumpe, y hace irrumpir una rareza —la subalternidad inmanentemente política—, mediante una doble estrategia: a) comprender los procesos de cambio como confrontación en vez de transición (este último es el modo propio de cualquier historia etapista basada tanto en la racionalidad moderna como en el centramiento del Estado) y b) leer en reversa los discursos de los grupos dominantes, nacionales

---

Everyday Forms of Peasant Resistance (1985). Respecto a las afinidades locales, el trabajo de la historia social popular continúa siendo un referente a trabajar, ello porque si bien no está relacionado con el subalternismo mediante lecturas, sí lo está por su problematización política. Al respecto, ver Gabriel Salazar, "Notas acerca del nuevo proyecto histórico del pueblo de Chile (parte I)", 69-87; y "Notas acerca del nuevo proyecto histórico del pueblo de Chile (parte II)", en edición.

6 Ver Miguel Urrutia F. y Sergio Villalobos-Ruminott, "Memorias antagonistas, excepcionalidad y biopolítica en la historia social popular chilena", 3-27; Rodríguez Freire, Raúl, "Rebeldes campesinos: notas sobre el estudio del bandidaje en América Latina (siglo XIX)", 91-105.

y extranjeros (lo que Gayatri Spivak llama un cambio funcional en los sistemas de signos: de lo religioso a lo militante, del crimen a la insurrección o la solidaridad —como en el ensayo "La muerte de Chandra"—, etc.).[7]

Los ensayos recogidos en este libro darán cuenta de estas dos estrategias, de manera que las páginas que siguen tienen por objetivo presentar y proponer sus acoplamientos. Si bien la revista llamada *Estudios Subalternos*, y quienes han estado detrás de ella, ya tuvieron su "momento de gloria", consideramos que su traducción/ republicación es pertinente pues el proyecto, y quienes lo conforman, han proseguido su marcha, entregándonos reflexiones que desde hace ya un tiempo desbordan el ámbito de la historiografía, incluso la de "izquierda", para insertarse de lleno en la producción de una máquina teórico-metodológica que intenta desmontar el eurocentrismo teórico y político de aquel campo académico que declara ocuparse de la otredad. Es más, hace un año aproximadamente, Partha Chatterjee, uno de los miembros más conocidos del colectivo, editó un libro que reúne ensayos publicados por Guha a lo largo de toda su carrera, lo cual es una maravillosa entrada para comprender el devenir de los Estudios Subalternos y su temprana diferencia con otros modos de escrituras.[8] Además, como el mismo Dipesh Chrakrabarty señala en *Estudios subalternos e historiografía postcolonial*: "la relación entre el nuevo campo de la escritura postcolonial y la historiografía todavía no ha recibido la atención que merece", y, en tal sentido, América Latina no constituye una excepción. Es más, existe la fuerte presencia de un pensamiento (historiográfico, pero no exclusivamente) izquierdista que guarda celosamente los postulados humanistas y ortodoxos de un marxismo que dice "representar" al pueblo (o, por lo menos, respetar, al colocarlo como su base), creyendo con ello estar oponiéndose a una supuesta "despolitización" provocada por el horizonte pos en sus diversas variantes (postestructural o postmoderno). Sin embargo, como nos mostrarán los ensayos de esta compilación, finalmente lo único que logra tal posición es quedar atrapada en resabios positivistas que impiden, a veces dramáticamente, asumir un proyecto político de transformación material/radical real. Es más, es este resabio el que impide, por ejemplo, reconocer la politicidad inherente de la insurgencia campesina, algo que ni siquiera Antonio Gramsci, pilar fundamental de los Estudios Subalternos, logró reconocer, y para quien la "cuestión meridional" nunca pasó de ser un desafío para los obreros turineses "organizados". Y menos aún lo hizo Eric Hobsbawm, siendo, no obstante, uno de los primeros en reconocer la importancia

7 Ver Spivak, "Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía", 247-278.
8 Guha, *The Small Voice of History* (2009).

de Gramsci y del lugar que este le asignaba a las clases subalternas.[9] Como veremos más adelante, la noción de pre-política (y de las rebeldías primitivas) del historiador inglés es uno de los blancos de las críticas de Guha, cuya discusión le sirve para releer la subalternidad desde un contexto colonial y postcolonial, entendiendo por postcolonial no la superación de un momento anterior llamado colonialismo sino la crítica de sus legados.[10]

Resumiendo entonces, los puntos a recorrer en esta presentación pretenden un pasaje por el origen y potencialidad de *Estudios Subalternos* y sus miembros, su relación con Gramsci, y las críticas que se le formularon, para, finalmente, arribar a su incidencia latinoamericanista.

I

Algo de la historia de *Estudios Subalternos* ya se ha contado, pero vale la pena volver a darle una mirada. A fines de la década del setenta un grupo de jóvenes historiadores sudasianistas, conformado por Shahid Amin, David Arnold, Partha Chatterjee, David Hardiman y Gyanendra Pandey, mantuvieron una serie de reuniones en Sussex, Inglaterra, con el erudito marxista Ranajit Guha. Este pequeño

---

9 Hobsbawm ha publicado desde 1958 alrededor de cincuenta textos dedicados a la difusión del pensamiento de Gramsci. Ver, sobre todo, "Para un estudio de las clases subalternas", 158-67 y los artículos "La ciencia política de Gramsci", "De Italia a Europa", "El gran Gramsci" y "Gramsci y la teoría política", todos reunidos, junto a ensayos de otros autores, en *El Pensamiento revolucionario de Gramsci* (1978).

10 A pesar de que la teoría postcolonial es bastante heterogénea, tanto en inglés como en francés, y que este ensayo está avocado a presentar un corpus bastante determinado, quisiera señalar que comparto la definición de Gyan Prakash al respecto, y que me permito citar en extenso, con tal de ayudar al lector a orientarse en este terreno lamentablemente aún mal estudiado en español: "Esta crítica ha obligado a repensar radicalmente el conocimiento y las identidades sociales autorizadas y creadas por el colonialismo y el dominio Occidental. Por supuesto que el colonialismo y su legado han enfrentado desafíos anteriormente. Basta pensar en las rebeliones nacionalistas contra el dominio imperialista y en la implacable crítica del marxismo al capitalismo y al colonialismo. Pero ni el nacionalismo ni el marxismo han roto amarras con los discursos eurocéntricos. Así, al revertir el pensamiento orientalista y atribuirle iniciativa [*agency*] e historicidad a la nación sometida, el nacionalismo solo consiguió aventurar sus demandas en el orden de la Razón y del Progreso instituidos por el colonialismo… la crítica postcolonial es deliberadamente interdisciplinaria y surge en los intersticios de las disciplinas de poder/conocimiento a las que critica. Esto es lo que Homi Bhabha llama una posición intermedia, híbrida, de práctica y negociación, o lo que en términos de Gayatri Chakravorty Spivak es la catacresis: reversión, dislocación y apropiación del aparato codificación del valor, en Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", en Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997, 293-313, cita en 293.

grupo compartía una afinidad política catalizada por el mítico 68, como también por el levantamiento armado campesino de Naxalbari, movimiento que se extendió por toda la India durante los años sesenta y setenta.[11] Ayudaba una voluntad intervencionista generada a partir de la violencia estatal, impuesta por la entonces primera ministra Indira Gandhi, entre 1975 y 1977, lo que daba cuenta de la crisis que afectaba al Estado indio de aquella década.[12] El objetivo de estos encuentros era lograr un acuerdo sobre la constitución de una agenda radical para la historia de la India, que reconociera la centralidad de la agencia de los grupos subalternos (y no tan solo su presencia) y corrigiera el sesgo elitista de la mayor parte de los escritos producidos al respecto. Con esto en mente nace *Estudios Subalternos* que, aparte de los libros individuales, ya ha publicado doce volúmenes de ensayos.[13] Gautam Bhadra y Dipesh Chakrabarty se incorporaron durante la publicación del segundo volumen y un año más tarde (1984) se integra Sumit Sarkar, quien se aparta del grupo en 1994, convirtiéndose posteriormente en uno de sus principales críticos.[14] A finales de los años noventa se reorganizó el comité, quedando como

---

11 El movimiento de Naxalita, como se llamó a la rebelión del 67, tuvo una fuerte influencia por parte del maoísmo, lo que llevó a miles de personas a separarse del PC indio, como también del posterior Partido Comunista de la India (marxista pro-soviético), o PCM, pues ambos apoyaron la matanza con la que el Estado respondió al movimiento. Al respecto, ver Naxalita *Obrero Revolucionario*, núm. 922, septiembre 1, 1997, donde se lee lo siguiente: "El movimiento Naxalita atrajo a muchos millones de campesinos, proletarios revolucionarios que dirigieron batallas en el campo, las montañas y las ciudades, y a por lo menos un millón de estudiantes que se fueron al campo. Estremecieron a los terratenientes y capitalistas de la India y a sus amos imperialistas. Desafiaron todo lo reaccionario: las relaciones sociales semifeudales en el campo, la literatura, los prestamistas, los revisionistas soviéticos… Las clases dominantes de la India sofocaron el movimiento de Naxalbari a mediados de la década del setenta. Por lo menos 10 mil hombres y mujeres dieron la vida por su meta revolucionaria y muchos más fueron a parar a la cárcel".

12 Dube, "Insurgentes subalternos y subalternos insurgentes", 39-89, referencia en 39.

13 Guha, ed., *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society I-VI*. New Delhi: Oxford University Press India, 1982-89; Chatterjee y Pandey, eds., *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, New Delhi, Oxford University Press India, 1992; Arnold y Hardiman, eds., *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, New Delhi, Oxford University Press India, 1994; Amin y Chakrabarty, eds., *Subaltern Studies IX: Writings on south Asian history and Society*, New Delhi, Oxford University Press India, 1996; Bhadra, Prakash y Tharu, eds., *Subaltern Studies X: Writings on south Asian history and Society*, New Delhi, Oxford University Press India, 1999; Chatterjee, y Jaganathan, eds., *Subaltern Studies XI: Community, Gender and Violence*, New York, Columbia University Press, 2000; Mayaram, Pandian y Skaria, *Subaltern Studies XII: Muslims, dalits and the fabrications of history*, New Delhi, Permanent Black, 2005; ver también Guha, ed., *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

14 Ver el ensayo "The decline of the Subaltern" in *Subaltern Studies*, 82-108.

miembros de base Shahid Amin, Gautam Bhadra, Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey. David Arnold, Dipesh Chakrabarty y David Hardiman siguen siendo consejeros editoriales, acompañados en esta función por Sudipta Kaviraj, Shail Mayaram, M. S. S. Pandian, Gyan Prakash, Ajay Skaria, Gayatri Chakravorty Spivak y Susie Tharu.

Guha ha señalado la importancia de la década en que comenzaron a reunirse en el propio proyecto. Los setenta dieron lugar a la radicalidad del movimiento naxalita, movimiento de inspiración maoísta que emergió a partir del descontento con la política que se había construido a partir del 15 de agosto de 1947, el día en que la India conseguía su independencia y —supuestamente— comenzaba el bienestar de todos aquellos que habían crecido bajo el dominio colonial. La rebelión de Naxalbari, nombre con el que se le conoció, logró mostrar enérgicamente la duda y el cuestionamiento de los años que siguieron a la marcha de los ingleses. Jawaharlal Nehru, en un discurso inaugural, había señalado que "Cuando el reloj toque la medianoche, cuando el mundo duerma, la India despertará a la vida y a la libertad. Llega un momento […] en que pasamos de lo viejo a lo nuevo, al fin de una era", pero la verdad es que muy pocos despertaron en un país diferente, pues para la gran mayoría, contra su pesar, la mañana siguiente no apareció como un día en el que la libertad lo invadía todo. Por el contrario, continuaron viviendo en el mismo país, aunque ahora gobernados y empobrecidos por sus propios compatriotas. A ello debemos agregar la violencia que advino con la partición, que manchaba de rojo la libertad. Pakistán también despertaba a una nueva era… y a la violencia. Musulmanes, hindúes y sijs debían reacomodar sus vidas, pues las nuevas fronteras estaban atravesando, literalmente, sus cuerpos.

Luego de más de veinte años de independencia, la miseria y el desempleo conducían a una situación de desesperación en la que tan solo una chispa podía prender las llamas del descontento e incendiarlo todo. Esa chispa, dice Guha, la encendió el movimiento naxalita.[15] Sin embargo, cuando el colectivo comenzó a trabajar en los setenta, las llamas estaban siendo sofocadas enérgicamente con el agua de todas las dictaduras: la prisión, la tortura, la muerte y la censura.[16] Pero su descontento respecto a la/o política/o de la nueva república India había permanecido, y los Estudios Subalternos lo continuarían. "El poder de este movimiento derivó de la confluencia de dos vigentes generaciones, desilusionadas con la elite gobernante de la India y con los elementos dominantes a lo largo de toda

15 Guha, "Gramsci in India. Homage to a Teacher", 363.

16 Guha, "On Torture and Culture", 560-576, e "Indian Democracy: Long Dead, Now Buried", 577-597.

la sociedad, es decir, desilusionadas contra la autoridad, donde quiera que esta se encontrase".[17] Guha pertenecía a la generación más vieja; el resto del colectivo, a la generación joven. *Estudios Subalternos* está en el cruce. El maestro provenía de una generación cuya desilusión había sido provocada por el fracaso de las elites para construir el futuro que les llevaría a vivir en una India radicalmente distinta a la del periodo colonial. La desilusión de los jóvenes también fue gatillada por un fracaso: pues habían madurado en un mundo que se diferenciaba muy poco del de su niñez.

De manera general, los setenta en la India han sido descritos como un periodo de desilusión y los Estudios Subalternos son su resultado, pero no de una manera negativa, pues el doble descontento energizó un proyecto que se propuso reescribir la historia de su país, y demostrar la falacia de la supuesta democracia. Es más, el estado de excepción que Indira Gandhi estableció en 1975, no era el inicio de una dictadura que venía a romper con la institucionalidad democrática inaugurada en 1947. Por el contrario, las acciones de la hija de Jawaharlal Nehru "concluían que la democracia en la India estaba muerta" y permitía preguntarse "si esta alguna vez estuvo viva".[18] De manera que más que un quiebre, lo que hubo fue una profundización de la histórica negación de libertad y justicia. A la luz de sus confrontacionales escritos de los setenta, Guha concluía, contra conservadores e izquierdistas, que "la tradición de libertad era un producto de la imaginación liberal, pues esta nunca había existido realmente" en la India.[19]

Estudios Subalternos emergió entonces de la desilusión de dos generaciones, pero de una desilusión que no era transversal a ambas, porque sus miembros provenían de pasados distintos, de manera que las preguntas que formularon a su presente también lo eran; se trataba de una angustia compartida, pero con un origen anclado en dos pasados concebidos diferentemente. En la famosa expresión de Salman Rushdie, para los hijos de la medianoche la desilusión aparecía como el recuerdo de una inmensa promesa, mientras que para los jóvenes lo hacía a través de la pérdida de la esperanza. Comprender este momento como la impaciencia de los jóvenes, señala Guha, era caer en una mirada estatista; más bien hay que centrarse en el hecho de que toda la generación que había gobernado desde la independencia estaba siendo cuestionada.[20] En palabras de su fundador, la serie *Estudios Subalternos* es hija de sus tiempos.

---

17 *Ibíd.*, 363.
18 Guha, "Indian Democracy", 597.
19 *Ibíd.*, 582.
20 Guha, "Introduction to *Subaltern Studies Reader*", 322.

La categoría de análisis central es la de "subalterno" o "subalternidad", derivada de los escritos de Antonio Gramsci, principalmente del cuaderno XXV: "Notas sobre la historia de las clases subalternas". La lectura que realizó Guha y el colectivo del filósofo italiano, o por lo menos el conjunto de textos gramscianos más trabajado, proviene de una selección de los escritos de Gramsci publicada bajo el nombre de *Selections from the Prison Notebooks*,[21] especialmente del capítulo 3 titulado "Notes on Italian History".[22] Hay que señalar que Gramsci no alcanzó a publicar sus cuadernos, y no escribió un capítulo titulado "Notas sobre la historia italiana"; se trata más bien de una parte de *Selections* que los editores denominaron con ese título, y cuyas páginas contienen principalmente el texto que Gramsci llamó *Il Risorgimento*, correspondiente al cuaderno XIX (ubicado en el tercer volumen de la edición italiana,[23] y parte del ya nombrado cuaderno XXV, especialmente los "Criterios Metodológicos", y que contiene los seis puntos que el italiano enumera para el estudio de las clases subalternas, y a los que Guha esperaba responder, "así sea remotamente".[24] De manera que cuando Guha leyó a Gramsci no pudo tener acceso a toda su obra, pues esta aún no había sido traducida completamente al inglés, proyecto iniciado hace muy poco y todavía en proceso.[25] El grupo sudasiático

---

21 Hobsbawm fue uno de los primeros en aplaudir la aparición de este libro. "El gran Gramsci" es una reseña crítica de dicha edición, publicada originalmente como "The Great Gramsci", *New York Review of Books*, 5 (Abril 4, 1974): 39-44. También ver Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", 5-78.

22 "Notes on Italian History", *Selections from the Prison Notebooks*, traducido y editado por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971, 54-124.

23 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto Gramsci, editado por Valentino Gerratana, 4 vols., Torino, Einaudi, 1975, 2001. La edición italiana consiste en cuatro volúmenes, mientras que la española en seis, ambas editadas por Valentino Gerratana, miembro de la Fondazione Istituto Gramsci, Roma.

24 Los seis puntos son los siguientes: "1) La formación objetiva de los grupos sociales subalternos a través del desarrollo y las transformaciones que tienen lugar en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen en grupos sociales preexistentes, de los que conservan durante cierto tiempo la mentalidad, la ideología y los fines; 2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias y las consecuencias que tales intentos tienen en la determinación de los procesos de descomposición y de renovación o de neoformación; 3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso y el control de los grupos subalternos; 4) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter restringido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos pero en los viejos cuadros; 6) las formaciones que afirman la autonomía integral, etc.", en Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, vol. 6, 182.

25 Joseph A. Buttigieg, miembro de la International Gramsci Society, es quien está editando los

no leyó entonces la obra de Gramsci en su totalidad (ni en italiano ni en inglés); No obstante, eso no les impidió apropiarse de sus reflexiones desde un contexto postcolonial, utilizándolas para echar luz allí donde se creía que la dominancia operaba sin resistencias, marco con el cual trabajaban las dos vertientes historiográficas dominantes en la India, la nacional (incluso en su variante izquierdista) y la inglesa. Los Estudios Subalternos, por el contrario, narran la historia de los sectores marginados haciéndolos protagonistas y no meros instrumentos o receptores del Estado, el partido o el sindicato, lo cual se evidencia cuando nos percatamos de la presencia de un ámbito político heterogéneo al de la elites.

La relación de Guha con el trabajo de Gramsci comenzó cuando aún era estudiante de la Presidency College, en Calcuta. Allí, antes de ser colega, fue alumno de Susobhan Sarkar, quien realizó durante los años sesenta la primera recepción comprensiva de los escritos de Gramsci en la India.[26] Sarkar publicó en 1968 un pionero ensayo titulado "Thought of Gramsci", el cual comenzaba con las siguientes palabras: "El nombre de Antonio Gramsci, el más importante líder marxista, llegó a nuestro país recién hace una década".[27] Durante la década del cincuenta, mientras el *mainstream* de los partidos políticos y los académicos de izquierda, tanto en India como en Occidente, desconsideraban al pensador italiano o le eran indiferentes, este profesor mantenía reuniones con sus alumnos con el fin de discutir el pensamiento de Gramsci. El primer libro de Guha estaría por tanto dedicado a Sarkar, "quien alimentó sus primeras dudas".[28] A la influencia de Sarkar debemos agregar su militancia comunista, iniciada en 1947, y terminada el año de la invasión a Hungría (1956), acontecimiento que le llevó a desarrollar un marxismo heterodoxo, crítico, que luego de dos décadas le llevaría a fundar una nueva corriente historiográfica.

El aporte de Guha en la línea gramsciana por tanto tiene un recorrido militante y académico de larga data; y sus críticas al marxismo fue lo que le permitió comprender la subalternidad como el atributo general de la subordinación, sea esta expresada "en términos de clase, casta, edad, género, ocupación o en cualquier

---

cuadernos para Columbia University Press. Se trata de una edición crítica que consistirá en cinco volúmenes, de los cuales tres ya han sido publicados. El primero (1991) contiene los cuadernos 1 y 2; el segundo (1996) el 3, 4 y 5; y el tercero, aparecido el 2007, el 6, 7 y 8.

26 Ver Barum De, "Susobhan Sarkar (1900-1982) —A personal memoir", 3-15; El primer libro de/sobre Gramsci que llega a la India fue *The Modern Prince and Other Writings*, editado por Louis Marks (New York, 1957), el cual llegó a ser reseñado (en bengalí) en un periódico izquierdista llamado *Parichay*. El comentario fue hecho por Bhabani Sen, un líder del Partido Comunista Indio antes de que este se dividiera. Ver Sobhanlal Dutta Gupta, "Gramsci's Presence in India", 18-21.

27 Sarkar, "Thought of Gramsci", 17.

28 Guha, *A Rule of Property for Bengal* (1963).

otra forma".[29] Se trata de una distancia no solo con la historia marxista inglesa, sino también con la india, donde la subalternidad estaba siendo relacionada con la subordinación de las clases medias. En Guha, se trata más bien de una localización "inferior" y "externa", que le permite a la subalternidad irrumpir en los diversos contextos de la dominancia; consiste en una posición —contingente— que opera como un afuera de la dominancia, pero que, sin embargo, se encuentra dentro, pues, como señala Derrida, "el afuera [construido por la dominancia] es el adentro".[30] Si el afuera no se construyera de esta manera, no lo percibiríamos. Se trata, entonces, de una "apariencia" de exterioridad que emerge a partir del funcionamiento de las relaciones de poder, pero que marca, en palabras de Prakash,

> sus límites desde dentro […] como una intimidación, como un trazo de aquello que elude el discurso dominante. Es esta existencia parcial, incompleta, distorsionada, lo que separa al subalterno de la elite. Esto significa que el subalterno presenta posibilidades contrahegemónicas, no como una otredad inviolable desde el exterior, sino desde dentro del funcionamiento del poder, forzando contradicciones y dislocaciones en el discurso dominante, y proporcionando fuentes para una crítica inmanente.[31]

Podríamos agregar que se trata de una rarefacción (en el sentido foucaultiano) o de los seres expulsados a la noche del silencio de la que habla Jacques Rancière, y que pueden emerger a veces inesperadamente —darse un nombre, diría el autor de *El desacuerdo*— como la parte oculta de un iceberg, una parte, por cierto, que siempre ha estado presente, como la parte negada de lo que vemos imponentemente, a la espera del momento propicio para conducirse como seres con nombre, con *logos*. Pero para ver bajo el iceberg, o para escuchar en términos de Guha las pequeñas voces de la historia, aquellas que luchan por darse un nombre, necesitamos nuevas cajas de herramientas y nuevas estrategias.

II

Ninguna lectura es neutral ni inocente, y Guha sabía perfectamente lo que se potenciaba cuando resignificó el concepto gramsciano para instalarlo en la India. Su interés por rescatar la agencia histórica de los sectores subalternos, con el fin de

29 Guha, "Preface", 35.
30 Derrida, "Lingüística y Gramatología", 57.
31 Prakash, "La imposibilidad de la historia subalterna", 40.

dar cuenta incluso del rol que han jugado en la construcción de la política dominante —marcando o determinando de una u otra manera, sus límites y posibilidades—, es aquello que lo conecta con Gramsci, y sus puntos dedicados al estudio de las clases subalternas. Sin embargo, la "importación" del concepto-metáfora gramsciano no podía realizarse sin modificaciones, no solo porque ninguna herencia tiene la posibilidad de sustraerse a sus múltiples interpretaciones (además, es en ello, la heterogeneidad, donde radica(n) la(s) potencialidad(es) de una herencia), sino también porque tenía clara "conciencia de que lo subalterno colonial no es solo una forma de la subalternidad en 'general'". Por una parte, en "Condiciones para una crítica de la historiografía", Guha muestra que la configuración general del poder en la India estaba fuertemente determinada por la forma particular que adoptó la desigual relación entre dominación y subordinación, y si bien la tendencia universal del capital tiende a transformar todo en un código reconocible (valor) mundialmente, las condiciones y las formas de la subalternidad son irreductibles. De manera que Guha y los editores de *Estudios Subalternos* no podían sino pensar lo subalterno de una forma diferente tanto al marxismo como a la historia tradicional, dando así origen a escrituras históricas diferentes y radicalmente políticas.[32] Por otra parte, es la misma escritura gramsciana la que posibilita su "adaptación" en otros momentos y lugares. Así lo señaló el mismo Guha en una reciente conferencia preparada para la Fundación Gramsci en Roma, titulada "Gramsci in India: Homage to a Teacher" (2007). En ella, el historiador indio señala:

> Gramsci ha sido nuestro guía…. Hemos tomado de él algunas palabras e ideas clave. Pero lo que nos permitió beneficiarnos de ellas es su misma adaptabilidad a las condiciones indias.
>
> Considero que esta es, quizá, la más influyente y destacada característica de su pensamiento. En su lectura de Maquiavelo, él mismo reconoce tal apertura como un inequívoco signo de fortaleza. En la primera frase de *El príncipe moderno*, escribió: "El carácter fundamental de *El Príncipe* no es el de ser un tratado sistemático, sino un libro 'vivo'". Esto también es válido para su propio trabajo… El editor de la versión inglesa de los *Cuadernos de la cárcel* ha expresado su inconformidad con lo que él llama el carácter inacabado y fragmentario de sus escritos. Nosotros no tenemos problema con ello.[33]

32 Prakash, "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", 300.
33 Guha, "Gramsci in India. Homage to a Teacher", 370.

Pero el carácter adaptable que la fragmentariedad le permite al pensamiento gramsciano no logra, por sí solo, la reinvención de su obra. Como señalé más arriba, la contingencia es un catalizador imprescindible. Gramsci no fue apropiado (en el doble sentido de esta palabra) por ninguno de los dos partidos comunistas indios, como tampoco por los académicos marxistas, considerados los potenciales agentes de su difusión. Que haya sido un grupo de jóvenes —sin militancias partidistas y casi sin pertenencias académicas o institucionales—, en asociación con un marxista poco disciplinado quienes realizaron la recepción más comprehensiva del pensador italiano, implicó quedarse "sin lugar en el subcontinente, a pesar de que el proyecto era completamente indio, tanto en su espíritu como en su radio de operación".[34]

Si los integrantes del grupo se hubieran apegado de manera estricta a los postulados gramscianos, no habrían revolucionado la historia de la manera en que lo han hecho, pues mientras ponen el acento en la política rural/ campesina o urbana/ sindical, el mismo Gramsci solo le otorga primacía a la clase obrera, urbana e industrial. Para el teórico italiano, "los campesinos constituyen la gran mayoría de su población, pero no tienen ninguna cohesión entre sí […] Los campesinos meridionales se encuentran perpetuamente en fermentación, pero, como masa, son incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y a sus necesidades".[35] Para él, entonces, los sectores rurales son incapaces de dirigir un movimiento más amplio y no les queda más que conformarse con ser instrumentos. Gramsci, por tanto, ve que este amplio sector necesita del movimiento obrero para su emancipación, pero no de cualquier movimiento obrero, sino de uno convertido en partido, el príncipe moderno. En esta formulación se encuentra una forma de leer el cambio en términos de transición hacia formas de racionalidad política modernas, con lo que se deja de lado o se ignora toda confrontación entre racionalidades distintas, y clausurando así el contacto con lo que queda por venir a (y en) este espacio heterogéneo borrado por el acento en la transición. En otras palabras, si solo nos vinculamos con agencias tradicionales/ modernas tales como las del partido u otras de racionalidad semejante (estatistas), *lo que se clausura es el por venir mism*o.

Para Gramsci, los campesinos ni siquiera pueden —a pesar de la importancia que tienen en la producción— elaborar sus propios intelectuales "orgánicos" o "asimilar" intelectuales "tradicionales", pues su supuesta fragmentariedad/ espontaneidad se los impide. Y aquí "ninguna cohesión" (aquello que Gramsci llama "desagregación social") puede ser leído muy bien como "relación pre-política", lo que nos devuelve a un escenario teleológico donde la clase obrera "organizada"

34 *Ibíd.*, 362.
35 Gramsci, *La cuestión meridional*, 86.

representa una vanguardia: "El metalúrgico, el carpintero, el albañil, etc., tienen que pensar no ya solo como proletarios, y no como metalúrgico, carpintero, albañil, etc., sino que tienen que dar un paso más: tienen que pensar como obreros miembros de una clase que tiende a dirigir a los campesinos".[36]

En los *Cuadernos de la cárcel*, también encontramos este acento en la transición, pero ahora enfocado en la dialéctica que se daría entre "espontaneidad" y dirección consciente":

> Puede decirse que el elemento de la espontaneidad es, por ello, característico de la "historia de las clases subalternas" e incluso de los elementos más marginales periféricos de estas clases, que no han alcanzado la conciencia de clase "por sí misma" y que por ello no sospechan siquiera que su historia pueda tener alguna importancia… Existe pues una "multiplicidad" de elementos de "dirección consciente" en estos movimientos, pero ninguno de ellos es predominante… [la] unidad de la "espontaneidad" y de la "dirección consciente", o sea de la "disciplina", es precisamente la acción política real de las clases subalternas.[37]

Desde esta posición, los grupos subalternos "conscientes" no deben "renunciar a darles una dirección consciente, a elevarlos a un plano superior introduciéndolos en la política", ya que su desconsideración "puede tener a menudo consecuencias muy serias y graves".[38] Gramsci está pensando en la "captura" de estos sectores por parte de reaccionarios de derecha, con tal de intentar golpes de Estado. No desconozco que tal situación pueda tener lugar, como también lo puede tener una situada ubicada en el polo opuesto de esta formulación, una donde las masas no dependan de la mentada dirección consciente "urbana", sino que ellas mismas sean las que dirigen la política movilizadora y democrática. Ese fue el caso de la India y frente a la radicalidad de los movimientos campesinos fue que Indira Gandhi, reconocida política de izquierdas, instauró un estado de excepción que le permitió acabar con el movimiento naxalita, utilizando la prisión y la tortura. Pero estas prácticas no eran una novedad en los supuestos regímenes progresistas. Lo mismo había ocurrido luego de la independencia, cuando su padre era Primer Ministro e instauró la ley de prisión preventiva, con la excusa de la violencia sectaria, permitiéndose arrestar a quienes no aceptaban su política de continuidad colonial; la

36 *Ibíd.*, 82.
37 Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, vol. 2, 51-53.
38 *Ibíd.*, 54.

transferencia del poder había ocurrido entre elites, y en ese espacio, las masas no tenían lugar. En fin, con esto solo quiero señalar cuán radical habría sido el mismo Gramsci de no haber operado con criterios evolutivos. Sin embargo, pertenece a su tiempo, y aún así continúa siendo un maestro.

Hobsbawn debe haber sido uno de los primeros investigadores en señalar la importancia de Gramsci para el estudio de los sectores subalternos, lo que equivale a señalar la relevancia de Gramsci para la conformación de una "historia desde abajo". A pedido de la revista marxista italiana *Società*, el historiador inglés redactó en 1960 un pequeño ensayo dedicado a resaltar la importancia de los sectores subalternos y de los primeros intentos realizados en ese camino —con Gramsci y Georges Lefebvre a la cabeza—, entre los cuales por supuesto está su propio trabajo *Primitive Rebels: studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centurias* (*Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*), cuya primera publicación data de 1959. En el ensayo de *Società* nos habla de "utopía revolucionaria primitiva", "movimientos espontáneos", "falta de perspectivas, ideología, estrategia y organización", "lucha madura, consciente y planificada" (de la que carecerían los "movimientos primitivos") y particularmente de "la tendencia entre los movimientos campesinos primitivos a destruir las ciudades o los productos y símbolos de la *evolución social*". Hobsbawm llega incluso a negar cualquier tipo de conciencia a las clases subalternas campesinas, pues "son demasiado raramente, o tal vez en ningún caso, *conscientes de manera científica* de su situación y de sus aspiraciones".[39] Es obvio que lo que está tras estas ideas es un Gramsci cuyos postulados fueron extremamente radicalizados aquí. En *Rebeldes Primitivos* leemos: "Lo que Antonio Gramsci dijo de los campesinos de Italia meridional en los años veinte se aplica a muchos grupos y numerosas áreas en el mundo moderno".[40] Es cierto que el teórico italiano provenía de Cerdeña, un lugar dentro del Primer Mundo perteneciente prácticamente al "tercero", de manera que supuestamente se encontraba en una situación que le permitiría comprender tanto las metrópolis como las colonias,[41] pero esto claramente no fue así. Gramsci cree en el partido (lo cual no se discute) y su liderazgo, y lo hace principalmente porque está pensando en las formas o estrategias con las cuales enfrentar y transformar la realidad que lo rodea, una Italia moderna y fascista, pero además con un fuerte colonialismo interno.

---

39 Hobsbawm, "Per lo studio delle classi subalterne", 436-49. Publicado en español, de donde tomo las citas, como "Para un estudio de las clases subalternas", 158-67. Citas en 164, 166 y 163, respectivamente. Énfasis agregado.

40 Hobsbawm, *Rebeldes Primitivos,* 22.

41 Hobsbawm, "Gramsci y la teoría política", 175-198, principalmente 154.

Como ya he señalado, Guha y los colaboradores de *Estudios Subalternos* se distanciaron desde el comienzo de este etapismo, pues, a pesar de que el autor de los *Cuadernos de la cárcel* siempre reconoció el papel del campesinado, privilegió un sujeto que, para la India colonial y postcolonial, era imposible políticamente instalarlo en un puesto secundario, no solo porque las masas campesinas eran abrumadoramente mayores que las urbanas, sino porque era imposible negarles una conciencia —aunque ello fuera el resultado del empleo de un esencialismo empleado estratégicamente—, pues su agencia junto a una voluntad transformadora era lo que había que recuperar. Guha lo señala de la siguiente manera:

> Es verdad que los informes, despachos, actas, juicios, leyes, cartas, etc., en que, policías, soldados, burócratas, terratenientes, usureros y otros, igualmente hostiles a la insurgencia, reflejan sus sentimientos, equivalen a una representación de su voluntad. Pero estos documentos no derivan su contenido tan solo de esta voluntad, dado que esta se afirma en otra voluntad, la del insurgente. Debiera ser posible, en consecuencia, leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento necesario que está difundido dentro de este cuerpo de evidencia.[42]

Es acá donde vemos un cambio en el funcionamiento del sistema de signos, pues donde los sectores dominantes inscriben, por ejemplo "perturbación de la tranquilidad pública", Guha lee "lucha por un orden mejor", y donde historiadores positivistas escriben "inconsciencia", el historiador indio escribe "conciencia rebelde".[43] No se trata de una opción antojadiza, sino de una lectura seria y a contrapelo sobre la documentación con la cual se cuenta para el estudio de las clases subalternas, pues esta ha sido recogida y producida siempre por la dominancia, de manera que lo que de ellas se obtiene es su "representación" de los sectores marginados. Si se intenta buscar las voces silenciadas y develar su lugar en la historia, no hay más remedio que usar las mismas fuentes, pero leyéndolas en reversa. Una prueba de la contingencia de estos debates y su relevancia política la encontramos en el historiador chileno Sergio Grez, cuyo trabajo podría ilustrar este punto. Si bien sus investigaciones (cuya relevancia no está en discusión aquí) no están dedi-

42 Guha, "Aspectos elementales de la insurgencia campesina", 110.

43 Ver Guha, "La prosa de contra-insurgencia", 41-93, sobre todo 56-67. Aquí además leemos: "La historiografía se ha contentado con ocuparse del rebelde campesino simplemente como un ente empírico o un miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituían la praxis llamada rebelión" (44).

cadas al campesinado, su visión de los sujetos que llama pre-políticos cae dentro de lo que Guha denomina como la prosa de contrainsurgencia:

> […] la lucha por la independencia de Chile fue la primera ocasión en que los sectores populares de la sociedad hispanocriolla se incorporaron a la política, *respondiendo a los llamados* de uno u otro sector de las clases dominantes y en función de lo que ellos consideraban la defensa de sus propios intereses. Esta irrupción, aunque inconstante, dispersa, limitada, controlada y, en buena medida "pre política", constituyó un antecedente y una fórmula predominante de convocatoria política del pueblo generada por las distintas fracciones de las clases dirigentes, interesadas en ganar a la masa para inclinar la balanza a su favor en las luchas partidarias.[44]

La prosa de contrainsurgencia consta de tres tipos de discursos, los cuales se diferencian tanto por el momento de aparición, como por su filiación. El primero corresponde al que producen los distintos agentes de un gobierno (soldados, burócratas, etc.), de manera que su uso es administrativo (sería lo que encontramos en los archivos nacionales) y su aparición casi inmediata respecto de los acontecimientos que describe. El discurso secundario es aquel que ha procesado al primario (transforma el acontecimiento en historia), integrándolo en una nueva narrativa, la cual generalmente es escrita por agentes que estuvieron implicados en los hechos y que luego de un tiempo escriben sus recuerdos, memorias o monografías, empleando una supuesta estrategia objetivista que entrega un aura de veracidad, pero cuya implicación con los sectores dominantes no debe ser desestimada (todo lo contrario). Se encuentra, por tanto, entre el colonialismo y la historiografía, aunque bien puede "comprender" a los sectores subalternos. En cuanto al discurso terciario, que cubre un espectro que incluye a liberales e izquierdistas, es el último en aparecer y se identifica generalmente con el discurso historiográfico. Puede incluso señalar que comprende (en el sentido de aceptar) plenamente la insurgencia de los sujetos de su estudio, que desea su victoria y apoya su lucha. No obstante, su dependencia sin mediación (o relectura) de las fuentes y escritos oficiales, es decir, de los discursos anteriores, implica que su distancia respecto a estos es estrecha, terminando por asimilar la visión de los sectores dominantes, que han sido colocados (a veces por este discurso) en el centro a partir del cual se mueve la historia. "Sin embargo, como sucede con la historiografía colonialista,

44 Grez, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general*, 183.

esto implica también un acto de apropiación que excluye al rebelde como *sujeto consciente* de su propia historia y lo incorpora como un elemento contingente en otra historia con otro protagonista".[45]

Si leemos a través de estos discursos el apartado "Las 'turbas' urbanas", en *De la "regeneración del pueblo"*, veremos claramente que su prosa asimila tanto al discurso secundario como al primario, no solo negando una conciencia, por más contingente que esta sea (además, no puede ser de otra manera), sino citando sin ninguna mirada crítica archivos y textos elaborados por la oficialidad, los "actores aristocráticos del proceso político que comenzaba a desarrollarse en el país".[46] Tanto el texto de Guha como el de Grez merecen una consideración mayor, que escapa a las intenciones de estas páginas; no obstante, solo pretendía señalar cómo el "discurso terciario" también puede formar parte, a veces sin quererlo, por lo menos "no conscientemente", de la prosa de contrainsurgencia, alineándose con discursos de los que cree estar distanciándose. Por ello es que insistimos que la "historia desde abajo" es tan solo un paso, en ningún caso el definitivo, para diferenciarse de la historia elitista. Otras formas de leer y de narrar, no humanistas, no teleológicas, deben venir luego.

III

Florencia Mallon (1994) señaló que hubo algo más que el término "subalterno" en la elección de los escritos del sardo: tanto en Italia como en India la construcción de la nación fracasó, y lo hizo porque fue incapaz de lograr una real articulación de los diversos sectores de la sociedad, como sí habría ocurrido, a juicio de Gramsci, en Francia, comparación a la que recurre constantemente en sus cuadernos: "en Francia la revolución tuvo la fuerza motriz incluso en las clases populares que le impidieron detenerse en las primeras etapas, lo que por el contrario faltó en la Italia meridional y subsiguientemente en todo el *Risorgimento*"; y más adelante: "Para comprender las razones 'pedagógicas' de esta forma de historia [como "biografía" nacional"], también en este caso puede servir la comparación con la situación francesa en la misma época en que se dio el *Risorgimento*. Napoleón se llamó emperador de los franceses, y no de Francia, y lo mismo Luis Felipe, rey de los franceses. La denominación tiene un carácter nacional profundo, y significa el corte neto con la época del Estado patrimonial, una mayor importancia dada a

45 Guha, "La prosa de contrainsurgencia", 81. Énfasis agregado.
46 Grez, *De la "regeneración del pueblo"*, 196.

los hombres en vez de al territorio",[47] algo que no habría ocurrido en Italia, producto, en gran parte, de la ausencia de un modelo de estilo "jacobino". En vez de una revolución activa y transformadora como en Francia, lo que hubo entonces fue más bien una "revolución pasiva", donde el Estado se encargó de reorganizar la nación, reemplazando, en ello, a los grupos sociales en su conjunto —se trata de una situación que Gramsci denominó función Piamonte: "Es uno de los casos en que se da la función de 'dominio' y no de 'dirección' en estos grupos: dictadura sin hegemonía".[48] La existencia de un jacobinismo hubiese permitido, por el contrario, la generación de un movimiento de reforma radical que podría haber desembocado en la formación de un nuevo y real Estado nacional. La Italia del —y posterior al— *Risorgimento* estaba muy dividida y quienes tenían la posibilidad de reorganizarla solo estaban interesados en dominar y no en dirigir, no les interesaba articular sus intereses con los diversos sectores sino construir una nación arbitraria. A diferencia de la bibliografía analítica del *Risorgimento* que leyó, Gramsci pensaba más bien en lo siguiente:

> Hay que observar el hecho de que en muchas lenguas, "nacional" y "popular" son sinónimos… [pero] en Italia, el término "nacional" no tiene un significado muy restringido ideológicamente y en todo caso no coincide con "popular", porque en Italia los intelectuales están lejos del pueblo, o sea de la "nación", y por el contrario están vinculados a una tradición de casta, que nunca ha sido rota por un movimiento político popular o nacional desde abajo… La cuestión debe extenderse a toda la cultura nacional-popular y no restringirse únicamente a la literatura narrativa… La cuestión no ha nacido hoy: se planteó desde la fundación del Estado italiano, y su existencia anterior es un documento para explicar el *retraso* de la formación político-nacional unitaria de la península.[49]

Es ese retraso lo que Guha equipara con el "*fracaso histórico de la nación [india] para constituirse*", y lo señala en los siguientes términos:

> …un fracaso debido a la incapacidad tanto de la burguesía como también de la clase trabajadora para conducirlo a una victoria decisiva sobre el colonialismo y a una revolución democrá-

47 Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, vol. 5, 433 y 435, respectivamente.
48 *Ibíd.*, 233.
49 Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, vol. 6, 42-43. Énfasis agregado.

> tico-burguesa, bien fuese del tipo clásico del siglo XIX bajo la hegemonía de la burguesía, bien de carácter más moderno bajo la hegemonía de los trabajadores y campesinos, es decir, una "nueva democracia" —es el estudio de ese fracaso lo que constituye la problemática central de la historiografía de la India colonial.[50]

Mediante estas dos citas se nos explicita la correlación de proyectos nacionales fracasados por la incapacidad de sus agentes. Pero la India no es Italia, nos recuerda Mallon, de manera que el "notable paralelismo… se ve restringido por la existencia del colonialismo",[51] lo que implica que la traslación conceptual realizada por Guha le da un giro al trabajo de Gramsci, al reconceptualizar la subalternidad para la India; hace de ella un concepto contingente e inmanentemente político, que no depende de ninguna teleología. Y es quizá esta innovación una de las molestias de ciertos marxistas ortodoxos que no ven en el proyecto de *Estudios Subalternos* la correcta línea de Marx y Gramsci. Para ellos los escritos del maestro son inviolables, como si las apropiaciones fueran imposibles de ser resignificadas (cuando necesitamos teoría) en función de las luchas locales.[52] Habría que recordar que el mismo Gramsci, a quien Hobsbawm define como el teórico marxista más importante del siglo XX, fue duramente criticado en su época, pues también se le acusó de distanciarse del marxismo. Cuando aparecieron sus *Cartas* y se comenzaba a editar los *Cuaderni* surgieron a la par, en palabras de Hobsbawm, "algunas interpretaciones, a menudo aberrantes, que llegaron a negar que Gramsci fuese un marxista o un leninista".[53]

Lo que hizo Guha con el concepto puede ser entendido como lectura transaccional, y de hecho, así es como lee Spivak el conjunto del trabajo de *Estudios Subalternos*: "Esta lectura transaccional, entendida como (la posibilidad de) acción aun en su punto más dinámico, es quizá lo que Antonio Gramsci quiso decir con 'elaboración', *e-laborare*, trabajar".[54] En este punto, Spivak está citando a Edward Said, particularmente el ensayo "Reflexiones sobre la crítica literaria…", donde el

---

50 Guha, "Algunos aspectos de la historiografía de la India colonial", 42. Énfasis de Guha.

51 Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", 1495.

52 Para una variedad de marxismos y herencias gramscianas más o menos contemporáneas, ver Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds., *Marxism & The Interpretation of Culture* (1988); Antonio Callari, Stephen Cullenberg, Carole Biewener, eds., *Marxism in the Postmodern Age: Confronting the New World Order* (1995).

53 Hobsbawm, "De Italia a Europa", 141.

54 Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", 5.

autor de *Orientalismo* señala que elaborar es principalmente trabajar sobre una idea, anterior o poderosa (en este caso, sobre el concepto de subalternidad), se trata de una "actividad cultural central", mediante la cual Gramsci reconoce que "subordinar, fracturar, difundir o reproducir, en igual medida que producir, crear, imponer o guiar, son todos aspectos necesarios de la elaboración.[55] De esta manera, Gramsci nos ayuda a entender su propia apropiación desde la India, pues para él elaborar pareciera ser que también coincide con "hacer pensar concretamente" y "transformar",[56] en este caso, pensar y transformar un concepto desde la (post)colonia.

IV

El ensayo "*Estudios subalternos* e historiografía postcolonial" de Chrakrabarty, es una respuesta a la siguiente pregunta: "¿De qué manera podemos leer la agenda historiográfica original de *Estudios Subalternos* como una perspectiva postcolonial, y no simplemente como otra versión de la historia marxista/radical?". Su inquietud surge a partir de las críticas que el grupo indio ha recibido por parte de ciertos sectores intelectuales, que perciben como un alejamiento de su agenda inicial el hecho de haberse conectado con los trabajos realizados por Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha. La "santa trinidad del análisis del discurso colonial", como les llamó Robert Young, generó un espacio para el estudio del colonialismo en sus operaciones discursivas,[57] y es a esta empresa a la que *Estudios Subalternos* se ha sumado, ahora explícitamente. Pero como el mismo Chakrabarty señala a través de sus comentarios sobre el trabajo de Guha, no se trata para nada de un *giro* o algo por el estilo, pues tal descentramiento ha estado conectado al esfuerzo postcolonial desde el comienzo de la empresa. Complemento su respuesta comentando trabajos que algunos de los miembros de *Estudios Subalternos* ya estaban realizando durante los años ochenta, dentro de lo que hoy se conoce con mayor propiedad como teoría postcolonial o simplemente como postcolonialismo.[58]

"La muerte de Chandra", uno de los ensayos más bellos escritos por Guha, trata de la emergencia de una política *de* mujeres frente a un estado patriarcal, en un momento en que el aborto se presenta como la única alternativa para evitar que una mujer (otra más) cayera víctima de su dominio. Y es debido a su relevancia que me permito citar en extenso su inicio:

---

55 Said, *El mundo, el texto y el crítico*, 233.
56 Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, 156.
57 Young, "El Colonialismo y la máquina deseante". En edición.
58 Ver nota 7.

> Este ensayo da comienzo con una trasgresión: la de elegir un título que cumple el propósito de burlar o, mejor aún, violar las intenciones que subyacen en el material aquí reproducido y que comportan de antemano la faena de servir a dos autoridades. Estas últimas son la autoridad de la ley que registró el acontecimiento en la forma presente, y la autoridad del editor, que lo desvinculó de otras noticias asentadas en un archivo y le dio cabida en otro ordenamiento: un libro formado por documentos que han sido reunidos debido a su interés sociológico… [Mi] propósito consiste en devolver ese documento a la historia.[59]

Quizá la última frase de esta cita nos permita dar cuenta de la pertinencia, metodológica si se quiere, que tanto el trabajo de Guha como el de sus colegas, tiene para las escrituras de la/s historia/s en América Latina. Pero devolver los documentos al lugar a que pertenecen no es una empresa fácil de realizar, ni todo aquel que lo intenta puede decir que ha finalizado con éxito (aunque perfectamente puede creerlo). El mismo Guha señala que dicha empresa se enfrenta, en primer lugar, a una tradición histórica preocupada más por los fenómenos o sujetos sobresalientes, que de dar cuenta de las pequeñas voces de la historia, sobre todo de aquellas voces alejadas del Estado. En segundo lugar, dicha historiografía se caracteriza por insertar sus "fuentes" en narrativas lineales, por lo que el documento que Guha intenta devolver a la historia se debe enfrentar con la pesadez de la contextualización, pues se trata de un *fragmento no domesticado*, como él mismo le llama. Señala además que si queremos oír esas pequeñas voces, debemos aprender a desarrollar las habilidades necesarias que nos lo permitan; de lo contrario, continuaremos operando dentro de un discurso liberal que ha respondido (y continúa respondiendo) a los intereses de los sectores dominantes. En otras palabras, se trata de desarrollar una historiografía crítica que opere "desde el afuera del universo de la dominancia".

"La muerte de Chandra" es un pequeño texto que no alcanza las cuarenta páginas, pero le permite a Guha dar cuenta de su innovación en la producción de una historiografía radical. El artículo es una forma, brillante por lo demás, de responder las críticas que *Estudios Subalternos* recibió por haber desconsiderado inicialmente la categoría de género. También es el lugar donde la "lectura en reversa" y el "saber escuchar", sus dos propuestas metodológicas, se superponen para desentrañar la presencia recalcitrante de los sectores subalternos, como tam-

59 Guha, "La muerte de Chandra", 94-126.

bién de las formas específicas que cobra su agencia en un contexto donde esta, prácticamente, era una contradicción en los términos. Como señaló Derrida, "lo imposible es lo único que puede ocurrir",[60] y aquí ocurrió, aunque como es de esperar, con consecuencias dramáticas para sus agentes. Mientras la ley, vehiculizada mediante el *ekrar*, describe la muerte de Chandra como un "crimen", y al suceso en sí como un "caso", Guha prefiere leer el documento como un archivo, lo que implica referirse a él en términos de "un escenario textual en el que se libra una lucha para devolver a la historia una experiencia que yace enterrada en una grieta oculta de nuestro pasado". No desconoce que la ley estatal llegó primero que él, pero de lo que se trata es simplemente —lo que no quiere decir que sea fácil— de oponer una lectura que lea las declaraciones no como partes de un crimen, sino como "los esfuerzos de una familia de bagdís para sobrellevar una crisis de manera colectiva (por más que el resultado de sus afanes sea insatisfactorio)". Dicha lectura es lo que nos puede permitir oír las voces subalternas atrapadas en los documentos emanados de la dominancia, sea este imperial, nacional o local, como también en los discursos terciarios. Pero Guha va aún más allá, pues no trata de describir la oposición elite/ subalterno como la principal causa de las desigualdades sociales, sino de mostrar cómo las relaciones de poder atraviesan los diversos sectores de la India colonial, haciendo explotar dicha dicotomía mediante su multiplicación, pues tanto Chandra y su familia, como Magaram, hermano de su difunto esposo, y prácticamente quien ha provocado la crisis, eran bagdís, una etnia perteneciente "al otro mundo de la sociedad colonial, en el que la extrema pobreza y la contaminación más abyecta se conjugan para ubicarlos en el extremo inferior de las clases y las castas". Aunque haya quienes discrepen, tenemos que reconocer que habitar una condición de subalternidad no se corresponde, "necesariamente", con una ética dirigida hacia un proyecto de transformación.

Es lo que hace de la micropolítica uno de los espacios de lucha fundamentales, y donde se manifiesta la política transformacional, pues, como ejemplo, es perfectamente posible ser un gran líder comunal o sindical y golpear a su mujer. Ser subalterno no hace a Magaram ni a nadie un "buen" sujeto, solamente "marca" su existencia: la agencia se hace, es contingente. Dicho esto, sin embargo, también hay que reconocer que es en la posición de subalternidad donde se muestra el borde en el que "lo que es bueno" para el orden (no solo dominante) deviene nocivo para la vida (he ahí la muerte de Chandra), de manera que esta, pasando oblicuamente por los cuerpos de *sujetas* y sujetos, plantea su conflicto, permitiendo ese extraño paso derridiano desde lo imposible hacia lo real; en otras palabras, lo

60 Derrida, *La universidad sin condición*, 72.

imposible *solo* pierde su carácter de tal en la agencia inmanente de la subalternidad, en su contingente acontecer.[61]

En este punto es pertinente referirnos al otro ensayo de Chakrabarty "Historias de minorías, pasados subalternos". Con "minorías" este historiador no se está refiriendo a una posición que indique la parte menor de determinados componentes (nación, ciudad, etc.), sino, de una manera que nos recuerda el sugerente texto "Micropolíticas y segmentariedad" de Gilles Deleuze y Felix Guattari, a experiencias a las que se les adjudica una posición de inferioridad, de inmadurez (en el sentido kantiano), por el hecho de que se encuentran alejadas de las cartas de ciudadanía moderna, por "no estar basados en el despliegue de la razón de la vida pública". Se trata, entonces, de unos pasados (pero también de unos presentes) que en el lenguaje de la razón académica son tratados como marginales e inferiores. Así, lo subalterno deviene minoritario al ser juzgado como una otredad radical en relación a la esfera pública moderna, es decir, a la ilustración y de lo que de ella se deriva (la racionalidad desde y hacia el Estado… no nos cansamos de insistir en ello). Lo subalterno deviene minoritario en el acto mismo de no encajar en el lenguaje de la razón académica dominante, resistiéndose a la historización. Esto implica que no hay que ser subalterno para devenir minoritario, ni que el devenir minoritario conllevará el éxito de los subalternos. Magaram, subalterno de lo subalterno, por llamarlo de alguna manera, no forma parte de los pasados minoritarios, por lo menos no en lo tocante a la muerte de Chandra.

V

He comentado parte del trabajo de Guha, pues él es quien posibilita la emergencia del Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia. Desde sus inicios la revista ha apuntado sus dardos hacia la historia como disciplina, incluso a la tan reputada variante inglesa conocida como "historia desde abajo". Guha señaló en el prefacio a la primera edición de la revista, que el objetivo del proyecto era "promover una discusión sistemática e informada de temas subalternos en el campo de los estudios del Sur de Asia y, así, ayudar a rectificar el sesgo elitista característico de la

61 Agradezco a Miguel Urrutia el recordarme este punto. Al respecto, es sugerente la opinión de Spivak: "A menos que continuemos albergando la trivial convicción de que las masas son necesariamente idénticas a 'la vanguardia revolucionaria' o, inversamente, que por alcanzar la universalidad, 'la verdad nos ha hecho libres', debemos atender a la posibilidad de disentir de ello, y de su imbricación con la historia y la pesada carga de las denominaciones", en "Marginalidad en la máquina académica" (en este volumen).

mayor parte de la investigación y el trabajo académico de esta área en particular".[62] Pero es Spivak quien explicita el giro político-epistemológico de la discusión introducida por Guha:

> Si al traducir fragmentos y piezas tanto de la teoría del discurso como de la crítica al humanismo a una historiografía esencialista, el historiador de la subalternidad termina alineándose a las pautas de conducta de los propios subalternos, solo una visión progresista, que diagnostica al subalterno como necesariamente inferior, no verá en tal alineamiento un valor intervencionista. En efecto, es en su propia insistencia sobre el subalterno como sujeto de la historia, que el grupo lleva a cabo tal re-traducción, como estrategia intervencionista solo parcialmente inconsciente.
>
> Si se abrazara como estrategia, el énfasis sobre "la soberanía… consistencia y… lógica" de "la conciencia rebelde" (*EAP*, 13) podría percibirse entonces como "deconstrucción afirmativa". Pero al percatarse de que tal énfasis es teóricamente inviable, el historiador termina por romper su teoría en aras de un "interés político" escrupulosamente delineado.[63]

Spivak apunta explícitamente al proceder del crítico radical, dejando de lado todo resabio humanista, pues ella es consciente del peligro metafísico que encierra cualquier historiografía dedicada a la "recuperación" de la agencia. De esta manera, claramente lo que se propuso el colectivo fue (y lo sigue siendo) realizar una revolución en la historiografía más allá de sus parámetros socialdemócratas. Tarea que no ha sido para nada bienvenida, pues sus métodos y análisis despertaron inmediatamente las sospechas de los guardianes de la tradición marxista (ortodoxa) moderna, y las críticas no se hicieron esperar. Los francotiradores se ubicaron en *Social Scientist*, una revista editada por la Indian School of Social Sciences, afincada en Nueva Delhi. Sus extensas reseñas de la serie, realizadas entre 1982 y 1986, tenían por finalidad rechazar, sin éxito, las propuestas subalternistas, pues para ellos, *Estudios Subalternos* no es, en última instancia, marxista *avant la letre*, y eso les incomodaba sobremanera.[64] A juicio

62 Ranajit Guha, "Prefacio a los Estudios Subalternos", 69.

63 Spivak, "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía", 261. Cita levemente modificada.

64 Al respecto, ver Chopra, "Missing correct perspective", 55-63; Alam, "Peasantry, Politics and Historiography: Critique of New Trend in Relation to Marxism", 43-54; Chatterjee, "Peasantry, politics and historiography: A response", 58-65; Singh *et al.*, "Subaltern Studies II: A review article", 3-41; Chatterjee, "Modes of power: Some clarifications", 53-60; Ku-

de los reseñadores, *Estudios Subalternos*, y Guha en particular, adolecen de idealismo "no por enfatizar la importancia de la conciencia, sino por situarla más allá de los límites de la determinación o mediación histórica".[65] Paradójicamente, el positivismo sería otro de los males que arrastra Guha, al intentar considerar las categorías analíticas desde el punto de vista de los sectores subalternos, aunque ellos no tienen tapujos en señalar que "no faltan ejemplos de historiadores radicales que estudian la conciencia campesina tal como esta existió".[66] Por último, un radical dualismo vendría a coronar su negativa historiografía: la dicotomía elite/ subalterno impresa en el proyecto impide salir de un modo de pensamiento hegeliano.

Es interesante constatar que las diferencias entre el Grupo de Estudios Subalternos y los editores de la revista *Social Scientist*, tienen un viejo antecedente. Se trata finalmente de un problema que tiene que ver con la militancia, como lo fue por ejemplo el debate entre el PC chino y el italiano (y por extensión, el PC occidental) acaecido en 1962, donde Ciao I-Min, delegado de Pekín en Italia aquel año, critica a los revisionistas europeos por desconsiderar que "son las masas del pueblo las que son realmente potentes, no el imperialismo y los reaccionarios".

La presentación de I-Min lleva por título "Las divergencias entre el compañero Togliatti y nosotros", donde el "nosotros" representa al Partido Comunista Chino (PCCh), mientras "el compañero Togliatti" representa al Partido Comunista occidental, cercano a la postura de la Unión Soviética. Con esta referencia no estoy señalando que Guha sea un maoísta convencido (aunque, como vimos, algo de maoísmo hay en él), más bien pretendo señalar que el interés por "las masas del pueblo", el interés por "representarlas" es una discusión que ya lleva décadas dentro del marxismo, donde, por lo general, un marxismo clásico no hace sino colocar atajos teleológicos, desconociendo la heterogeneidad de los espacios que habita la subalternidad respecto del historiador disciplinario.[67]

Partha Chatterjee, y luego Chakrabarty[68] se harán cargo de responder estas acusaciones, con tal de abrir un debate que no se vea afectado por las críticas despectivas, sino que más bien sea catalizado por un serio diálogo intelectual. Para Chakrabarty, las acusaciones mencionadas más arriba son fundamentalmente los

---

mar *et al.*, "Subaltern Studies III & IV: A review article", 3-40; Chatterjee. "For a Indian History of Peasant Struggle", 3-17. También ver Chakrabarty, "Invitation to a dialogue", 364-376. Este texto de Chakrabarty ha sido traducido al español como "Invitación al diálogo", en Rivera y Barragán (comps.). *Debates post coloniales,* 235-246.

65 Singh *et al.*, "*Subaltern Studies* II: A review article", 5.

66 *Ibíd.*, 10.

67 Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", 16.

68 Ver nota 12.

términos de una condena que los estudios subalternos deben arrastrar por asociarse, supuestamente, a un proyecto "antimarxista", asociación que los comentaristas de *Social Scientist* pretenden desenmascarar. Sangeeta Singh *et al.* intentan imponer la idea ortodoxa (y ya bastante desprestigiada) de que la (objetiva) base económica es la determinante, en última instancia, de la (subjetiva) superestructura, y negar o desconsiderar este hecho merece, a su juicio, reprobación. Además, para estos críticos, el contexto colonial, en tanto variante de la dicotomía base – superestructura, es otra manera de plantear la supremacía de lo económico, de manera que toda explicación debe buscarse en ese sombrero. Para Chakrabarty, esta jugada implica erigir al colonialismo "en un constructo explicativo totalizador para todos los problemas de la política popular de la India", lo que de una u otra manera deviene en "un ejercicio ideológico y mistificador", del cual los estudios subalternos se han alejado rotundamente, pues para el equipo de la revista derivar "la conciencia" de un conjunto de "fuerzas históricas objetivas" estrechamente definidas, termina colocando al marxismo al servicio de la causa del nacionalismo liberal-burgués.[69] De lo que se trata, más bien, es de discutir la ingerencia de la supuesta objetividad (e importancia) de la base económica y no en reponer una concepción donde la conciencia engendra la historia (puro subjetivismo). (En este sentido, la imaginación material trabajada por Spinoza representa una potencia mayor que —o por sobre— la del materialismo económico, al mostrar que la necesidad de un ajuste histórico en todo planteo revolucionario no olvida que lo propiamente revolucionario es finalmente el desajuste, la creación, el acontecimiento que comienza en una imaginación decidida al por venir).[70]

Además, Chakrabarty señala que desde hace un tiempo se viene escribiendo sobre esta problemática inscrita en el pensamiento de Marx, de manera que privilegiar solo *una* lectura de ella es "no reconocer las variantes alternativas del marxismo", lo cual clausura cualquier debate. "Para reabrirlo, debemos comenzar", señala el subalternista,

> insistiendo en que el pensamiento de Marx no carecía de tensiones —generadas entre otras cosas, por el contradictorio influjo que sobre él ejercieron Darwin y Hegel, por ejemplo— lo que ha dado lugar a interpretaciones variadas y a menudo divergentes… Decir esto no significa convalidar el alegato liberal que sumerge al marxismo en una pluralidad de interpretaciones. Los marxis-

69 Chakrabarty, "Invitación al diálogo", 235-246, citas en 244.

70 Al respecto, ver Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, 231.

> tas continúan siendo diferentes de los burgueses liberales en su compromiso con toda forma de lucha contra la desigualdad y la explotación, sea de raza, clase o género. Todas nuestras preguntas están marcadas por este compromiso.[71]

VI

Los primeros números de *Estudios Subalternos* estuvieron centrados en el estudio de la conciencia subalterna y en el rol que jugaron aquellos que representaban "la diferencia demográfica entre la población total india y aquellos que se han descrito como elite",[72] criticando, así, aquellas perspectivas que solo consideraban a los grandes hombres/ nombres: partido, Estado, etc.; pero con los años también comenzaron, explícitamente, a moverse hacia una crítica explícita de la historia en tanto disciplina, debido al inherente carácter eurocéntrico (y, por tanto, colonizador) que la constituía (y, en lo general, aún la constituye). Es en este sentido que, como apunta Chakrabarty, el proyecto se ha asociado a la crítica postcolonial de Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha, entrando, con ello, también a debatir sobre el terreno de los discursos y la crítica a la *Aufklärung*.[73] Hay quienes han desacreditado este "giro" señalando que el grupo indio prácticamente ha dejado atrás sus objetivos iniciales relacionados con el marxismo (sobre todo gramsciano), y ha optado por el análisis textual.[74] En otras palabras, habrían cambiado el marxismo por el postmarxismo, a Gramsci por Derrida. A nuestro juicio, no se trata, con esos autores por lo menos, de cambiar a uno por otro, sino de descubrirlos entreverados en las luchas teóricas, de acoplarnos a nuestras propias máquinas discursivas.

En *Estudios subalternos e historiografía postcolonial*, Chakrabarty hace una pequeña revisión de la revista y da cuenta del porqué de la necesidad de un análisis textual, a la vez que señala las varias agendas que operan dentro del proyecto, donde incluso hay algunas que siempre han estado conectadas a los objetivos iniciales. Pero también podríamos señalar que es el devenir postcolonial lo que acentúa aún más la diferencia que los distancia radicalmente de la *history from below* británica. Mallon ha discutido dicha distancia espléndidamente, pero —curioso— sin señalar los apor-

---

71 *Ibíd.*, 240

72 Guha, "Algunos aspectos de la Historiografía de la India Colonial", 42. Énfasis del autor.

73 Chakrabarty, "Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of Subaltern Studies", 751-759.

74 Sarkar, "The decline of the Subaltern in *Subaltern Studies*". Ver también Joseph Fontana, "Ranajit Guha y los 'Subaltern Studies'", Prólogo de una edición en español de los textos fundacionales de Guha, reunidos como *Las voces de la historia*.

tes que en la veta postcolonial han hecho los demás colaboradores, pues se centra casi únicamente en el trabajo del fundador del grupo. Resalta la crítica que Guha realiza a la noción de "pre-política" elaborada por Hobsbawm,[75] pero al discutir las promesas y dilemas de los estudios subalternos, no da cuenta de la crítica pos que se viene realizando —incluida la del mismo Guha—. Chakrabarty, en un texto de 1992, comienza a elaborar lo que será su proyecto de "provincializar Europa" (dos años antes de que Mallon escribiera su conocido y controvertido ensayo). Dicha noción no pretende, señala el historiador indio, ser parte de un proyecto de relativismo cultural, tampoco

> se trata de mostrar que el racionalismo de la Ilustración siempre es irracional en sí mismo, sino más bien es cuestión de documentar cómo —mediante cuáles procesos históricos— su "razón" […] ha sido presentada de manera que se vea "obvia" más allá de los terrenos en que se originó. Si una lengua, como se ha dicho, no es sino un dialecto respaldado por un ejército, lo mismo podría decirse de las narraciones de la "modernidad" que, casi de manera universal actualmente, señalan una cierta "Europa", como el hábitat primario de lo moderno.
>
> Es demostrable que esta Europa, al igual que "Occidente", es una entidad imaginaria, pero la demostración como tal no disminuye su atractivo o poder.[76]

El proyecto de Chakrabarty tomó forma con *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, publicado el 2000 y reeditado el año 2007.[77] Se trata de un libro que nos entrega un diálogo fluido entre la mirada histórica y el

---

75 Esta es una crítica que el mexicanista Gilbert Joseph se encargará de llevar al campo de los estudios sobre bandidaje en América Latina, y cuyo ensayo sería el primer espacio en el que se cita el trabajo del grupo indio. Ver Gilbert, "On the Trail of Latin American Bandits: A reexamination of Peasant Resistance", 7-53.

76 Chakrabarty, "La postcolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?", 623-658. Original en "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, 37 (1992): 1-26, cita en 25.

77 Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* ([2000] 2007); acaba de aparecer un interesante debate en la revista *History and Theory* a propósito de la reedición, ver Carola Dietze, "Toward a History on Equal terms: A discusion of *Provincializing Europe*", 69-84; y Chakrabarty, "In Defense of *Provincializing Europe*: A Response to Carola Dietze", 85-96. Este libro fue publicado en español durante el 2008, pero con un título que se aleja demasiado de los objetivos de Chakrabarty: *Al margen de Europa*, Barcelona, Tusquets. No deja de llamar la atención que esta versión lleve bajo el título la siguiente interrogante "¿Estamos ante el final del predominio europeo?".

pensamiento postcolonial, y donde la idea de Europa es desmantelada deviniendo pura construcción humanista. Este historiador invita a repensar las heterogéneas historias del capital y, por tanto, del trabajo, de una manera que no tenga a Europa como el punto de llegada, y la "incomplitud" de nuestras economías no se piense como tal, ni deba esta insertarse en una carrera cuya meta es *llegar a ser* como los países "desarrollados".

Dos años después de que Chakrabarty nos invitara a *provincializar* el "viejo" continente, Gyan Prakash publica su ensayo "Los estudios subalternos como crítica postcolonial", en cuya primera página comienza señalando la paradoja a la que se enfrenta toda máquina crítica que se proponga develar la construcción de Occidente como centro de la historia mundial:

> La emergencia de la crítica postcolonial pretende deshacer el eurocentrismo producido por la instauración de la trayectoria Occidental, y su apropiación del otro como Historia. Lo hace, sin embargo, con la aguda conciencia de que su propio aparato crítico no disfruta de una distancia panóptica con respecto a la historia colonial, sino que existe como una secuela, como un después —después de haber sido trabajado por el colonialismo. La crítica que surge como consecuencia, entonces, reconoce que habita las estructuras de la dominación occidental que pretende deshacer.[78]

Este ataque al eurocentrismo sigue siendo parte de la actual agenda de *Estudios Subalternos*, y si se distancia de su compromiso con el rescate de la conciencia subalterna, lo cual es discutible, no lo hace menos radical, como se ha señalado.[79] Al contrario, lo complementa y complejiza, lo suplementa a pesar de que la paradoja señalada por Prakash sea insalvable y haya que convivir con ella. Al igual que Caliban, se utiliza la lengua de Próspero para impugnarlo. Pero la máquina postcolonial siempre ha estado presente en el proyecto, guste o no; cada vez que develan los legados coloniales que habitan el trabajo de historiadores y antropólogos del "primer mundo", están descentrando el mito de la modernidad como patrimonio exclusivo de Europa.[80] Por ello Chakrabarty vuelve al trabajo inicial de Guha insistentemente. En la principal obra del fundador del grupo, *Aspectos elementales de la*

---

78 Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", 1475-1490.

79 Al respecto ver el prólogo de Joseph Fontana a Guha, *Las voces de la historia*, 7-16.

80 Hacia el final de de este ensayo, veremos cómo aquellos que actualmente se proclaman recuperadores de la radicalidad marxista leninista en América latina, terminan haciendo plañideras defensas de la modernidad europea.

insurgencia campesina, no hay nada que no sea político en los movimientos de masas rurales, de manera que la noción de insurgencia "pre-política" campesina elaborada por el historiador inglés, "no ayuda a entender la experiencia de la India colonial".[81] Con ello Guha está descentrando la racionalidad a partir de la cual se leen y escriben las narrativas históricas que responden al modelo evolutivo hegeliano, donde el centro está ocupado por el Estado; al hacerlo, Guha además está realizando un éxodo de ese ascetismo político tan dominante en las ciencias humanas cuando se trata de estudiar los movimientos populares, ascetismo que más bien debiera llamarse, siguiendo a Rancière, policía:

> Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esa distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo *policía*… Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica a la primera… La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar, hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde solo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.[82]

Inmediatamente se desprende de este marco que la política es aquella que deshace los procesos que incluyen al orden policial. Visto así, la noción de pre-política, y en realidad la misma distinción de la que es constitutiva,[83] no son sino parte del orden policial, en su afán por distribuir los lugares de pertenencia a la "conciencia madura". Escribir la historia de los sectores subalternos "con política" o "sin política" entonces tampoco tiene sentido, pues se trata de un eco del modelo evolutivo cuyo resultado no es otro más que el de impedir ver, escuchar o hablar a las masas. Ni siquiera recurriendo a Aristóteles podemos hacer valer la distinción entre lo político y la política para un estudio que se plantee crítico respecto de la dominancia, pues el filósofo griego designaba el lugar de las instituciones con "lo político"

81 Guha, *Las voces de la historia*, 100.

82 Rancière, *El desacuerdo*, 43-45. Énfasis del autor.

83 Este modelo policial también es válido para las distinciones política/ teoría y la política/ lo político.

y no con "la política", cayendo él también en la lógica policial, transformando a los actores y sus agencias en partes y formas de una distribución estatal/ policial.[84]

De manera similar a Guha, a mediados de los ochenta Spivak emerge como una de las principales figuras postcoloniales al señalar la importancia que tiene la división internacional del trabajo en la producción de saberes, pues la máquina académica de los países metropolitanos —aunque también las locales, gracias al colonialismo interno— favorece la construcción y reproducción de subalternidades con el solo hecho de nombrarlas,[85] reflexión que se ha dejado de lado en pos de tratar de responder su famosa y mal entendida pregunta "¿Puede hablar el subalterno?". Si puede hacerlo o no, no era y no es lo principal, pues su ensayo estaba dirigido más bien a aquellos y aquellas que pretenden "solidarizar" con los sectores marginales, hablando *por* ellos sin reparar en el hecho de que esta práctica textual es fundamental para la reproducción de la subalternidad. La reflexión de Spivak, reactualizada en "Historia",[86] de ninguna manera pretende negar la existencia de sujetos estructuralmente imposibilitados para afectar las relaciones que mantienen su condición marginal. Solo quiere dar cuenta de que, como señaló Foucault, el discurso produce regímenes de verdad, o en palabras de Deleuze, produce realidad. Ambos franceses fueron duramente criticados por la intelectual india, pero ello no le impide apropiarse transaccional o elaboradamente de sus escritos (es más, podría decir que Spivak tiene un estilo esquizo-deconstructivo). En cuanto al *no* de su respuesta, en sus palabras, se debe al hecho de que el discurso subalterno "no está sancionado ni validado por la institución",[87] en realidad, por ninguna institución.

La nación, como campo de/en disputa, también ha sido descentrada, y de ello se ha ocupado en múltiples publicaciones Partha Chatterjee.[88] Para él, el nacionalismo no es sino un discurso derivado de la Ilustración que conlleva una sujeción perpetua, una completa "exportación europea al resto del mundo", y "en la misma concepción de su proyecto [por parte de las elites locales] permanece como un prisionero de las modas intelectuales europeas". Para Chatterjee, el dominio

84 *Ibíd.*, 95-96.

85 Al respecto ver Spivak, "Can the Subaltern Speak?", 271-313; y John Beverley, *Subalternidad y representación. Argumentos en teoría cultural* (2004).

86 El ensayo "¿Puede hablar el subalterno?" fue reescrito y forma parte del capítulo titulado "Historia" del libro *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, 198-311. Este libro acaba de ser traducido al español, *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una crítica del presente*, Madrid, Akal, 2010. Ver el capítulo en este mismo volumen.

87 Spivak, "Nuevas ropas para el esclavo. Entrevista a Gayatri Spivak", 11.

88 En español, ver la recopilación de ensayos reunidos en *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (2008).

occidental ha sido y es tan potente que no permite que los países no europeos generen sus propias alternativas históricas, pues prácticamente les obliga a aproximarse a la modernidad dictada por Occidente en tanto centro autoerigido, lo que implica finalmente una "continua sujeción bajo un orden mundial que solo impone obligaciones". Se trata de un proceso que no se puede controlar, pero que, paradójicamente, pretende posibilitar la autonomía de las ex-colonias.[89] En este sentido, debiéramos recalcar la palabra "pretende", pues la forma nación podría ser considerada la estrategia (en tanto bisagra) que posibilitó el paso del colonialismo al neocolonialismo contemporáneo. La nación entonces no fue una posibilidad de independencia y autonomía, de liberación, sino la emergencia de una nueva forma de dominación, más sutil y extensa. En ello podría radicar el hecho de que en algunos países "tercermundistas", o por lo menos en unos más que en otros, el nacionalismo se nos aparece como irracional, pues su intento por "representarse mediante la imagen de la Ilustración… *fracasa* al intentarlo".[90] Por tanto, la nación, ese regalo del que se jactaban los europeos (producto del capitalismo de imprenta) para el resto del mundo, es lo que actualmente produce el miedo de las fronteras primermundistas. De ahí que Chatterjee se pregunte, respondiéndole a Benedict Anderson, quiénes son los encargados de imaginar la supuesta comunidad:

> Tengo una objeción central al argumento de Anderson: Si en el resto del mundo los nacionalismos tuvieron que escoger su comunidad imaginada entre ciertos formatos "modulares" que ya Europa y América les habían formulado, entonces ¿qué les quedaba para imaginar? Se podría decir que la historia ya estableció que nosotros en el mundo postcolonial somos consumidores perpetuos de la modernidad… Parece que incluso nuestra imaginación también debe permanecer para siempre colonizada.[91]

Chatterjee insiste, por tanto, en que necesitamos modificar y redefinir los conceptos para pensar, en este caso, la nación ("periférica"), conceptos que deben ser reelaborados para comprender las experiencias postcoloniales con mayor profundidad. Y una de estas elaboraciones es el "tiempo heterogéneo" que se habita fuera del centro, un tiempo denso y desigual (opuesto al tiempo homogéneo y vacuo postulado por Anderson) experimentado diferencialmente por todos y cada uno de

89 Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, 7 y 10. Énfasis del autor.

90 *Ibíd.*, 17.

91 Chatterjee, "Whose imagined community?", 216.

los grupos existentes, lo que implica comprensiones diferentes del habitar, como también de prácticas afines. El trabajo de Chatterjee y sus colegas, por tanto, aparece como fundamental en estos momentos, cuando frente a la homogenización globalizadora, se piensa que la nación podría hacerle frente, sin reparar en la herencia que ella nos ha legado. La década pasada estuvo marcada por atroces guerras que hicieron de la nación su centro, y el conflicto mapuche en nuestro propio país nos inspira más desconfianza que credibilidad en sus potencialidades protectoras. La defensa de la nación, lejos de provocar libertades no ha hecho más que prevenirnos de su propio peligro. Sus acciones redentoras son suficientes para temerle.

VII

Como último punto, queda referir la influencia de *Estudios Subalternos* en "nuestras" localidades, influencia que podría tener dos vertientes, si bien no de manera exclusiva: una relacionada con crítica literaria y otra con la historiografía. No pretendo realizar aquí un recorrido exhaustivo, sino señalar los vórtices de las discusiones abiertas mediante las relaciones entre las innovaciones del grupo subalternista surasiático y su recepción en el campo latinoamericanista.

A inicios de los años noventa, un grupo de académicos cercanos al marxismo, provenientes del latinoamericanismo e instalados en distintos lugares de la Academia estadounidense, especialmente en los departamentos de literatura, comenzaron a tener noticias del Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia, e imaginaron que tenían una relación más que causal con sus preocupaciones. El grupo de latinoamericanistas sentía que los proyectos de izquierda de los cuales provenían, y que habían definido sus trabajos por un buen tiempo, habían alcanzado sus límites de efectividad, se encontraban agotados, de manera que los cambios (políticos, económicos, culturales) que se habían producido en las últimas décadas necesitaban a ser leídos con nuevos referentes. Tomando la idea y la forma del colectivo organizado alrededor de Guha, decidieron formar un grupo similar en los estudios latinoamericanos.[92] Sentían afinidad con el grupo indio porque este

92 Una mirada rápida a la historia del grupo latinoamericano es más o menos así: se reunió por primera vez en George Mason University, cerca de Washington D.C., en abril de 1992. El grupo inicial estaba constituido por John Beverley, Ileana Rodríguez, José Rabasa, Robert Carr, Patricia Seed y Javier Sanjinés. Pasaron por diversas etapas y durante el camino se fueron integrando nuevos miembros. Para el segundo encuentro, realizado en Ohio State, se integraron Walter Mignolo, María Milagros López y Michael Clark. Más tarde, en Puerto Rico, se unieron los últimos miembros, Alberto Moreiras, Gareth Williams, John Kraniauskas, Josefina Saldaña, Abdul Mustafa, Sara Castro-Klaren y Fernando Coronil. Como grupo de discusión,

también surgió de la crisis de la izquierda y si había una relación entre ambos grupos, era porque nuestra época llamada, para bien y para mal, postmodernidad, no solo posibilitaba un movimiento globalizante del capital, sino también de ideas y sensibilidades. El mismo Guha lo recalcó en una oportunidad, a partir de un claro eco de las reflexiones del Marx de los *Grundrisse*:

> [El] colapso de los tiempos locales y globales —el tiempo de la sublevación Naxalbari en la India y el de la Revolución Cultural China, el tiempo de las elecciones nicaragüenses y el de la caída del muro de Berlín— es, por supuesto, una de las características más sobresalientes de los "procesos de autorrealización" (*Selbstverwertungsprozess*) del capital en el curso de lo que este hace por aniquilar la relación espacio-tiempo, como ha argumentado Marx. Ya que este proceso subyace a todo lo que va en la construcción de la era moderna en tanto la era del

---

duraron siete u ocho años, hasta su disolución en 2002. Provenían de distintos países y agendas, lo cual permitía una multiplicidad de entradas no solo a la tematización de Latinoamérica, sino también al concepto de subalternidad en sí. La primera discusión del grupo se dio en torno a la inclusión de un artículo de corte feminista: "La muerte de Chandra". En ella se discutió la relación entre subalternidad como género, la ley como dominio y la poesía lírica como construcción del género masculino, mientras que en la segunda reunión el debate giró en torno a los estudios culturales, desde donde emergió una crítica al subalternismo. Crítica somera, pues para Beverley, los estudios culturales obtienen parte de su autoridad del hecho de que han podido configurarse como una práctica que describe los procesos de reestructuración cultural y técnica por los que desde hace más de una década atraviesa el subcontinente, cumpliendo así un trabajo valioso para la hegemonía al dar a conocer la imagen ideológica, cultural y económica actual. Beverley hace referencia particular al trabajo de García Canclini, y señala que si bien este ha generado un modelo interesante (la hibridez principalmente), su "metodología es la de un sociólogo convencional. Simplemente decide estudiar las cosas desde un nuevo ángulo. En vez de insistir en la distinción sociológica usual entre alta cultura y cultura de masa, estudia la manera en que esa división se está desintegrando. Aparte de eso, metodológicamente es bastante convencional, y esto estamos viendo un poco en los estudios culturales en general: hay una vuelta a las metodologías tradicionales, pero con una nueva amplitud de perspectiva". En la tercera reunión la discusión central giró en torno al Estado y, nuevamente, a la noción de subalternidad. Este hecho quizá fue gatillado por las críticas que David Stoll realizó a la biografía de Rigoberta Menchú, lo que cataliza nuevas discusiones en torno a la cuestión del testimonio. En la última reunión se volvió a discutir el tema del Estado, pero lo más relevante fue el tema de la productividad, pues estaban a punto de publicar dos volúmenes, en el que incluirían el debate norte-sur, mediante la publicación de textos de algunos miembros del grupo indio, incluido Guha. Esta última reunión fue en Duke. Se trató de un encuentro muy grande, donde muchos de los invitados no pertenecían al grupo, pero lo más significativo fue la convergencia en ella de intelectuales como Quijano, Laclau y Dussel, junto a los subalternistas indios y latinoamericanos.

> capital, su intensificación en nuestro tiempo está designada, justificablemente, como la condición de la postmodernidad. Esto nos lleva a mostrar, entre otras cosas, que el fenómeno de la postmodernidad no solo permite un movimiento del capital sino también un movimiento de ideas.[93]

El grupo latinoamericano emergió en 1992, y los años que siguieron a su formación efectivamente terminaron por corroborar lo dicho, pues los cambios geográficos, políticos (geopolíticos) y epistemológicos —para nosotros iniciados desde 1973, y radicalizados a partir de 1989—, nos habían arrojado hacia un escenario donde el agotamiento de las tradicionales categorías de comprensión, independientemente de su orden, conducían a una deriva. En la primera página del "Manifiesto inaugural" (1993), podemos leer claramente este punto:

> El actual desmantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los *mass media* y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente. A su vez, la redefinición de las esferas política y cultural en América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades.[94]

De este diagnóstico surge la sensación de incomodidad que da cuenta de las "dificultades en la relación entre la vanguardia revolucionaria, el Estado postrevolucionario y 'el pueblo'",[95] relación que había caracterizado el hacer de los intelectuales críticos durante gran parte del siglo XX. De ahí que el grupo naciera bajo un fin eminentemente político: "Lo que establece las pautas de nuestro trabajo es, principalmente, el consenso respecto a la necesidad de construir un mundo democrático". Para ello, a diferencia del grupo surasiático, que había pasado de la histori(ografí)a a la crítica y teoría literarias, los subalternistas latinoamericanistas

93 Guha, "Subaltern Studies: projects for our time and their convergence", 37.

94 Grupo Latinoamericano de Estudios Subalterno, "Manifiesto Inaugural", 85. Este manifiesto fue publicado inicialmente por la revista *Boundary 2,* vol. 20, núm. 3 (1993): 110-121, bajo el título "Founding Statement" y reimpreso luego en J. Beverley, J. Oviedo, M. Aronna (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, 135-146.

95 Beverley, "La política de la teoría: un itinerario personal", 111-125.

habían pasado hacia la historia, con el fin de sortear la crisis en la que se encontraba el campo literario en general. De ahí que *La ciudad letrada*, de Ángel Rama (1984), resultara un texto fundamental para su proyecto. Este libro, junto a *Elementary Aspects of Peasant Insurgency* de Guha, más la ayuda de la deconstrucción, les permitiría a algunos miembros del grupo —de maneras diferentes e incluso antagónicas— repensar los límites de la producción académica moderna; realizar una crítica frontal al historicismo literario y a la relación entre literatura y poder; deconstruir la centralidad de la literatura y la crítica en el subcontinente, junto con repensar el "latinoamericanismo", y develar el agotamiento del pensamiento regionalista identitario. Todo lo cual lleva a su vez a una crítica de la razón académica, no solo metropolitana, en tanto esta reproduce relaciones de poder y subordinación, es decir, reproduce la subalternidad.[96]

El grupo duró alrededor de diez años, logrando publicar dos libros colectivos, además de varias trabajos individuales. Luego de su disolución, algunos nos hemos preguntado por su influencia, a lo que John Beverley, uno de sus fundadores más reconocidos, ha respondido lo siguiente:

> Al principio comenzamos como un grupo un poco marginal de discusión —queríamos compartir con personas afines lo que estábamos haciendo, lo que nos preocupaba… Pero con el correr del tiempo, a fines de los noventa encontramos que hemos migrado del margen al centro: todo es subalterno, por lo menos en ciertos sectores de los estudios latinoamericanos. No creo que fue solo por nosotros, quizás fuimos solo un factor entre muchos que condujeron a lo que una colega llamó despectivamente "el *boom* del subalterno". También está el prestigio del grupo hindú que ya comenzaba a publicar libros y circular en la academia internacional: Chakrabarty, Chatterjee, Guha, Spivak, Prakash. Pero lo cierto es que por una razón u otra la problemática del subalternismo estaba al centro de los estudios latinoamericanos a finales de los noventa, por lo menos en los Estados Unidos.[97]

---

96 Al respecto, ver las importantes contribuciones de John Beverley, *Subalternity and Representation* (1999). Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies* (2001); Gareth Williams, *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America* (2002). Habría que agregar el importante libro de Brett Levinson, *The ends of literature: the Latin American "boom" in the neoliberal marketplace* (2001).

97 Rodríguez F. y López R., "Estudios culturales, literatura y subalternidad: Entrevista a John Beverley", 65.

A pesar del prestigio y la fama lograda en pocos años, el grupo tuvo que enfrentar las críticas y sus diferencias; ya antes de su disolución es posible percibir que no se trataba de un colectivo homogéneo, ni sus agendas tenían objetivos comunes. En cuanto a las críticas, es posible señalar que la más difundida no se corresponde sin embargo con ser la crítica más certera. Me refiero al ensayo de Mabel Moraña, colega en ese entonces de John Beverley, titulado "El boom del subalterno".[98] Luego de que Moraña criticara la noción de hibridez, por ser un concepto que encarna el "dispositivo que incorpora el particularismo a la nueva universalidad del capitalismo transnacionalizado" (crítica con la que podemos concordar), hacia el final de sus páginas la crítica uruguaya señala que la subalternidad vendría a complementar a la hibridez en su función contrainsurgente, pues a su juicio, "[e]n las nuevas reelaboraciones sobre hibridez y subalternidad de alguna manera la historia se disuelve", por lo que ambos conceptos vendrían, desde un lugar de enunciación metropolitano que los ensalza, a asegurar el dominio epistemológico del norte sobre el sur. No sería difícil llegar a coincidir con Moraña en su alegato sobre las formas en que la marginalidad se transforma en una forma-valor (es decir, en valor de cambio) al interior de la máquina académica metropolitana, haciéndose eco de los cuestionamientos de Spivak. No obstante, lo que está tras el alegato de Moraña (y luego también de Hugo Achugar) tiene que ver más con su disgusto frente a los marcos teóricos que vienen a reemplazar al marxismo, por un lado, y al desplazamiento y/o decontrucción del lugar de enunciación llamado "América Latina", por otro. Esto último porque el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos decidió poner al centro de su crítica la forma-nación y sus identidades afines, y al hacerlo deconstruyó el lugar de los intelectuales latinoamericanos tradicionales, aquellos que han sido llamados neoarielistas, debido al afán que tienen por resaltar su relación afectiva con el subcontinente, auto-otorgándose así derechos de propiedad cognoscitiva.[99] Y aquí habría que agregar que dicha deconstrucción, en palabras de Beverley parafraseando a Guha, "es también una consecuencia del 'fracaso de la nación (latinoamericana) para realizarse'", es decir, la incapacidad de la *intelligentsia* criolla para realizar su nación.

Hace poco más de un año, Hernán Vidal, tutor de Moraña en sus años de postgrado, ha vuelto a reiterar prácticamente la misma crítica a la subalternidad que su alumna, al señalar su incomodidad frente a las prácticas académicas que surgen

98 Moraña, "El boom del subalterno", 233-243.

99 Resulta paradójico que el *Ariel*, de Rodó, tenga su origen en *La tempestad*, de William Shakespeare, el autor canónico occidental por antonomasia. Ver Harold Bloom, *El canon occidental* (2005 [1995]).

en los noventa, teniendo como trasfondo la crisis del marxismo y la victoria del capital. No obstante, Vidal parece ser más cauto y decide enfrentar al subalternismo (y al postcolonialismo) dejando de lado la emotividad latinoamericana, y critica más bien unos supuestos ya más difíciles de compartir, ello porque en la diferencia ("identidad antinómica", señala Vidal) entre subalternistas y postcolonialistas se encontraría, a su juicio, "las tensiones agonistas por la disyuntiva entre fidelidad a la *necesidad histórica latinoamericana* y la *necesidad profesional estadounidense*"; además, "si se considera el criterio de *necesidad histórica latinoamericana* parece innecesario e imprudente el desahucio del Estado-nación, agencia de las soberanías y del orden público nacionales".[100] ¿Innecesario? ¿Imprudente? Vidal no habla desde el neoarielismo, pero realmente llega a una ingenuidad desconcertante cuando se refiere a "la arbitrariedad de desahuciar al Estado-nación y la noción de cultura nacional como focos de análisis". Al parecer, arbitrario no sería desconocer la "*necesidad histórica latinoamericana"*, pero, ¿cuál es esa necesidad?, ¿quién la determina?, ¿él?

En fin, los desacuerdos de Vidal parecen ser muchos, pero resaltan sus quejas al subalternismo, a cuyos adherentes latinoamericanistas considera un grupo falsamente coherente,[101] poco riguroso (denotado en el uso de su jerga), y cuyos máximos pecados serían la desconsideración de las reales "necesidades históricas" del subcontinente, y su supuesta predilección por "la necesidad profesional estadounidense".[102]

Sergio Villalobos-Ruminott ha señalado recientemente que la crítica de Vidal, si bien parece un ajuste de cuentas con una generación que desplazó a la suya, obedece al intento por restaurar un concepto racional de historia (moderno), en desmedro de la supuesta irracionalidad subalterna (en la escena chilena, esta crítica se parece a la realizada por Grez a Salazar),[103] pero en dicho intento, Vidal finalmente termina por adscribir y reinscribir la falsa distinción entre "teoría versus práctica", pues detrás de sus quejas se encuentra una defensa de la dignidad humana (práctica), la cual los subalternistas habrían abandonado en pos del postmodernismo sensualista y los beneficios del mercado académico (teoría). Pero como he señalado

---

100 Hernán Vidal, "Introducción", 9-60, citas en 28 y 48. Énfasis del autor.

101 Es posible que aquí Vidal tenga en mente el texto de Gareth Williams, "La desconstrucción y los estudios subalternos, o, una llave de tuerca en la línea de montaje latinoamericanista", 221-256, donde se entrega una mirada muy crítica del grupo subalternista latinoamericano, sobre todo de sus fundadores.

102 Al respecto, ver la excelente crítica a esta posición de Vidal en Villalobos-Ruminott, "Negatividad, deconstrucción y política en el pensamiento político contemporáneo" (2009), manuscrito inédito.

103 Ver Sergio Grez, "Escribir la historia de los sectores populares ¿Con o sin política incluida? A propósito de dos miradas a la historia social (Chile, siglo XIX)", 17-31.

en otro lugar, el problema finalmente no es con la teoría (y aquí podríamos recodar a Paul de Man) sino particularmente con aquella que ha dejado al marxismo en un lugar secundario.[104] En este mismo sentido, Gareth Williams ha recordado recientemente que "la verdadera tarea del pensamiento dialéctico es, como diría Althusser, abordar la articulación entre teoría y política a través de la imperfección de su sutura",[105] y no estar optando por alguna de estas alternativas, pues su nostalgia entraña siempre pura metafísica.

Una crítica más acertada, perspicaz y con mayor resonancia fue aquella formulada por Florencia Mallon, en quien vemos además la mayor expresión de la segunda vertiente. Su crítica fue publicada en el foro organizado por la revista *American Historical Review* el año 94, en el que además participaron Frederick Cooper, y el ya mencionado Gyan Prakash. En su ensayo, Mallon criticó fuertemente al Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, señalando lo que a su juicio era un gran punto débil: el ser demasiado textualistas. Beverley se encargará de responder las acusaciones de Mallon, al señalar que si para ella los subalternistas latinoamericanos son muy dependientes de la deconstrucción, es debido a que ella considera que el trabajo del historiador que se ensucia las manos con el polvo de los archivos y se embarra en el trabajo de campo (Beverley utiliza las mismas palabras de Mallon), tiene mayor relevancia a la hora de rescatar a los sujetos sin Historia. Esto, a su juicio, no es sino una batalla disciplinar contra la literatura, y que hace de ella una historiadora con resabios positivistas.[106] Este debate fue recogido por Guillermo Bustos, quien al respecto señala que tanto su comprensión, como también la consideración de sus límites, entraña una reflexión sobre el marco en el que se da esta controversia. Para este historiador, dos son las cuestiones sobre las que hay que reparar. La primera es que el espacio en que se produjo el debate fue la Academia estadounidense y, la segunda, que el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, primer colectivo que formalmente hace suya las propuestas de Guha y sus colegas, está compuesto en su mayoría por críticos literarios.[107] Para Bustos, "este par de cuestiones informan aspectos presentes en el *locus* de enunciación del debate".[108]

---

104 Rodríguez Freire, "Acumulación letrada y latinoamericanismo: Sobre las posibilidades de/para una práctica académica radical", 17-35.

105 Williams, "La desconstrucción y los estudios subalternos", 227.

106 Beverley, *Subalternidad y representación*. Ver "Introducción" y "Capítulo I: 1 Escritura al revés: el subalterno y los límites del saber académico".

107 Guillermo Bustos, "Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon-Beverley", 253-276.

108 *Ibíd.*, 256.

Es imposible no concordar con el Grupo Latinoamericano cuando da cuenta del agotamiento de los modelos que han estado tratando de revelar la experiencia latinoamericana: "El sujeto de la historia no fue puesto jamás en duda, como tampoco la idoneidad de sus representaciones (tanto en el sentido mimético como político) por parte de las sectas revolucionarias, por las nuevas formas de arte y cultura, o por los nuevos paradigmas teóricos como la teoría de la dependencia o el marxismo althuseriano". La categoría de clase, en tanto sujeto unitario, continuaba invisibilizando, cuando no negando, "la disparidad de negros, indios, chicanos y mujeres, los modelos alternativos de sexualidad y de corporalidad, así como la existencia del 'lumpen' y de aquellos que no habían entrado en pacto con el Estado revolucionario".[109]

Por otra parte, también hay que coincidir con Mallon cuando señala que este grupo no está al tanto de las contribuciones, o por lo menos no lo señalan en su manifiesto, de la historia social latinoamericana, y para aclararlo cita y comenta una extensa bibliografía, de la cual ella misma forma parte. Se trata de una bibliografía que durante los ochenta formuló una crítica importante a los modelos dominantes: cepalismo, dependentismo, marxismo y teoría de los sistemas mundiales. No obstante, Bustos cree "que se debe señalar que la empresa de revisión crítica de los paradigmas de las ciencias sociales latinoamericanas no fue una empresa escrita predominantemente en idioma inglés, como tiende a sugerir la extensísima bibliografía que documenta el ensayo de esta autora.[110] Más bien se debe precisar que dicha revisión crítica fue desarrollada, a la par, en el norte y en el sur".[111] Por último, si bien es factible concordar con Mallon en su rescate de los aportes a la historia "desde abajo" sobre Latinoamérica, no hay que confundirla con el enfoque subalternista, cuyas diferencias hemos señalado más arriba.

Pero hay otra crítica que la historiadora efectúa, y que está relacionada con la forma de enfrentar lo que ella denomina el desafío de *Estudios Subalternos*, a saber, la búsqueda de una respuesta por las prácticas que un estudioso progresista debe realizar con tal de sortear la crisis intelectual que atraviesa y desborda a las disciplinas. Y en ello, a juicio de Mallon, el Grupo Latinoamericano no entrega una respuesta adecuada, pues la aborda solamente desde "la crítica literaria y el análisis de textos". En este punto ella percibe una tensión, también presente en el grupo indio, entre la técnica y el compromiso político, es decir, entre teoría y práctica.

---

109 Citas tomadas del "Manifiesto inaugural".

110 Una crítica similar plantean Rivera Cusicanqui y Barragán en su presentación a *Debates post coloniales*, en la cual señalan que Mallon "no muestra interés por el corpus de debates que, en nuestro subcontinente, se habían desarrollado en torno a lo colonial y postcolonial", en "Prefacio", 13.

111 Bustos, "Enfoque subalterno", 254.

La primera estaría informada por perspectivas postmodernas, mientras que la segunda por una línea de corte postmarxista radical. En otras palabras, se trata de una tensión que para Mallon se expresa entre una estrecha lectura postmoderna de los documentos (que los entiende solo como "textos construidos") y "el interés específico del historiador de leer los documentos como 'ventanas', no importa cuan neblinosas e imperfectas sean, que nos permiten la entrada a la vida de las gentes", [es decir, una] "tensión entre la técnica y el compromiso político".[112] Tomar cada línea por sí sola conduciría a graves dificultades, pues privilegiar la primera es caer en lo que el mismo Vidal llamó "crítica literaria tecnocrática: la presunción de que cuando se introduce un nuevo enfoque analítico e interpretativo, queda sustituida e invalidada la acumulación de esfuerzos similares del pasado",[113] y privilegiar la segunda es volver a la deducción de la conciencia, cultura y prácticas abstractas que generalmente se presentan o intentan presentarse más bien como *la* historia objetiva. Como corolario, señala Mallon, debemos habitar esta tensión "indisoluble y fecunda, que puede continuar inspirando e impartiendo energía a nuestra labor".[114]

Creo que este punto de Mallon es fundamental, pero lamentablemente uno queda con la impresión de que su alegato también es un poco restrictivo, pues el compromiso político no se reduce a la presentación de una historia objetiva ni la técnica a la lectura de textos. Formular el problema solo en estos términos, termina, como Vidal, por reinscribir una distinción que no hace sino enviar a sus partidarios a un escenario ontoteológico del cual debemos distanciarnos si queremos realmente contribuir a una práctica académica radical (y creo que es a ello a lo que se han abocado los subalternistas indios, para quienes la actual controversia gira en torno a subalternistas y postcolonialistas, más que sobre la distinción teoría/ política).

En efecto, en *Estudios Subalternos* hubo una tensión, la cual fue enmarcada entre quienes se apegan más a esa etiqueta denominada "postestructuralismo" y quienes lo hacían hacia ha recuperación de la conciencia posibilitada por la lectura de Gramsci. Y aquí David Hardiman agrega lo siguiente: "a fin de promover la lucha por una sociedad socialista".[115] Con esto Hardiman (y Mallon) pareciera estar señalando que quienes optan por el trabajo "textual" ("pos") no tuvieran en mente la lucha por una sociedad diferente. Como si Foucault y Derrida, colocados aquí del lado de la técnica, desconsideraran el ámbito de la política. Las distintas biografías

112 Mallon, "The Promise and Dilemma", 1506.
113 Vidal, "The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism", 117.
114 Mallon, "The Promise and Dilemma", 1506.
115 Hardiman, "'Subaltern Studies' at Crossroads", 290.

de Foucault nos muestran lo contrario,[116] y otro tanto se puede decir de Derrida, cuya obra *Espectros de Marx* (1995) explícitamente liga su pensamiento al de Marx, a un cierto espíritu de Marx. Leamos a Derrida: "Será siempre un fallo no leer y releer a Marx… Será cada vez un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica y política… No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx". Y más adelante: "La deconstrucción solo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también *en la tradición* de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu de marxismo*".[117] Por supuesto que los lectores estadounidenses de Derrida se vieron provocados por estas palabras, sobre todo teniendo presente a los "despolitizados" críticos literarios de Yale, que se habían apropiado de la deconstrucción, pero ya es momento de considerar la influencia depotenciadora de la política postestructuralista que ha ocurrido en la academia estadounidense, de manera que las recepciones deben ser tenidas en cuenta a la hora de pretender despachar a estos franceses.[118]

Para cerrar el comentario sobre este debate, debemos señalar que este también cobró presencia al interior del ya disuelto Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. En realidad, se trata de lo que podríamos llamar una respuesta del *ala* decontruccionista a las críticas que Beverley les formulara. En una reseña sobre *The Exhaustion of Difference* de Alberto Moreiras, publicada en 2002, Beverley ya hace notar su desconfianza con la decontrucción, a pesar de señalar que el receptor de su crítica, al igual que Spivak, establece "la pregunta por el valor y la fuerza política de la deconstrucción".[119] No obstante, Beverley insiste en que la deconstrucción se ubica del lado de la crítica, con lo cual, como Mallon, reinscribe él también la distinción teoría/ política: "La deconstrucción puede marchar junto a aquellas luchas e ideas [el espacio concreto de las luchas cotidianas]… pero no puede actuar en su lugar".[120] Acá Beverley redirige la crítica que Mallon le realizara, hacia lo que él considera una práctica teórica que disuelve lo político mediante su exclusivismo textual, la cual contribuiría, más que a una política radical, a la

116 Al inicio de la biografía de Didier Eribon podemos leer lo siguiente: "La obra de Foucault es así mismo un marco de referencia política"[…] hay quienes "hacen de él un arma", en *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 18-19.

117 Derrida, *Espectros de Marx*, 27 y 106 (énfasis del autor). Sobre el debate que provocó este libro, ver Michael Sprinker (ed.). *Demarcaciones espectrales. En torno a* Espectros de Marx*, de Jacques Derrida* (2002).

118 Al respecto, ver Rodríguez Freire, "El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas" (en edición); y François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos* (2005).

119 Beverley, "Beyond the third space", 327-332.

120 *Ibíd.*, 332.

reproducción de las elites humanistas.[121] Aquí se hace obvio que a quien Beverley tiene en mente cuando se refiere a la deconstrucción es al neoconservador Harold Bloom, cuyo trabajo opaca el realizado por académicos radicales que también trabajan con los textos de Derrida. Por tanto, podríamos señalar que la tensión referida por Mallon atravesó gran parte de los debates sobre subalternidad, y lo hizo no porque ella fuera una tensión entre otras, sino porque en ella se alojaba una distinción mayor: teoría/ política.

Gareth Williams, criticando la posición asumida por Beverley, describe irónicamente la irrelevancia de este debate de la siguiente manera:

> El pensamiento dialéctico (y la acción, desde luego) no trata de establecer y afirmar la imagen de oposiciones polares para que se elijan cuál funciona mejor. Las fuerzas del mercado hacen eso (Pepsi o Coca-Cola, teoría o política). El cristianismo también hace eso (lo natural frente a lo sobrenatural, el cielo frente al infierno, el bien contra el mal). En otras palabras, la historia de la metafísica occidental hace eso.[122]

Lo que está tras la crítica de Williams es la reconsideración de la deconstrucción para una política por venir, pues a su juicio la deconstrucción contribuye —y no imposibilita— a una política distinta a la caracterizada por la relación subalternidad/ hegemonía. Y si captar tal contribución es dificultoso, tal vez ello se deba, en palabras del mismo Derrida, a que "lo que se encuentra en curso de 'deconstrucción', es sin duda, el concepto mismo de lo político, desde sus orígenes griegos y a través de sus mutaciones. Lo que se llama lo político no puede estar ya ligado, en su concepto mismo, como siempre lo estuvo, a una presuposición del sitio, del territorio, y de lo estatal".[123] De manera que el problema surge cuando dicha mutación no ha acabado, cuando lo político aún no tiene un nuevo rostro y su identificación se hace difícil, cuando no imposible, para aquellos que aún piensan desde el Estado.

Por último, habría que señalar que esta tensión tan debatida desborda los campos historiográfico y teórico literario en los cuales parece haber sido inscrita, pues habita, prácticamente, en todo campo dedicado al pensar, y no solo desde la academia. De ahí que Spivak, al detectar este productivo "problema", señalara que "la calidad transaccional de las fuentes metropolitanas [a veces] en conflicto elude

121 Ver Gómez, "Interview about the Subaltern and Other Things. A Conversation with John. Beverley", 343-72.
122 Williams, "La deconstrucción y los estudios subalternos", 227.
123 Derrida y Roudinesco *Y mañana qué,* 110.

con frecuencia al intelectual (post)colonial",[124] quien no debe ver en la teoría y sus aplicaciones sino herramientas de combate. Por el contrario, aquellos que buscan la pureza del pensamiento y la "presuposición del sitio" como base para una práctica teórica, sean metropolitanos o neoarielistas, verán siempre interrumpida la posibilidad de una política radical, y se la imposibilitarán a otros.

Sin embargo, resta decir que en nuestros contextos postdictatoriales, es (en la tensión referida) donde se está jugando el destino de la clásica expulsión recíproca entre el pensamiento militante y la crítica ex post, aquella que conforma lo que Beverley ha dado en llamar "el giro neoconservador" de la crítica latinoamericana.[125] Y si tuviéramos que ir más allá de la enunciación de la tensión, tendríamos que reconocer: 1) que ha estado marcada por la dominancia de cierto pensamiento liberal en desmedro del compromiso político; 2) no es productiva y 3) parece irresoluble, y ahí nuevamente debemos aprender de *Estudios Subalternos*, pues acá la radicalidad de la práctica académica militante ha sido diluida tanto por aquellos que no ceden a un diálogo (como el planteado por Chakrabarty, con tal de abrir el marxismo), como por los que optan por la crítica humanista de ciertas militancias. (De ahí que muchos de los debates que hoy se producen en relación a este tema tengan, para decirlo con Jameson, "toda la ambigüedad de un valor esencialmente liberal, en vez de radical").[126]

Pero para terminar me gustaría hacerlo con un ejemplo: Atilio Borón (podrían ser Beatriz Sarlo, Mabel Moraña, entre otros y otras, pero este autor me parece más emblemático). Su crítica a *Imperio*, de Michael Hardt y Antonio Negri, premiada y difundida en América Latina casi tanto como el mismo objeto de su libro, entra de lleno en la defensa de estos valores liberales, que nos impiden una práctica teórica radical. Veamos qué nos dice de la modernidad este reputado intelectual:

> Hay varios problemas con esta peculiar interpretación [negativa] de la modernidad: en primer lugar, el error consistente en aportar una lectura extremadamente unilateral y sesgada de aquella. H. y N. tienen razón cuando enumeran *algunos* de los horrores producidos por la modernidad (o, tal vez, "en" la modernidad y *no necesariamente a causa de ella*), pero en el camino se les olvidan algunos otros de sus resultados, como las libertades individuales; la relativa igualdad establecida en los terrenos económicos, polí-

124 Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", 10.

125 Beverley, "El giro neoconservador en la crítica literaria y cultural latinoamericana" (manuscrito, 2007).

126 Jameson, *La estética geopolítica,* 220.

> ticos y sociales *al menos* en los capitalismos desarrollados [¿y qué pasa con quienes no habitan ese espacio?]; el sufragio universal y la democracia de masas; el advenimiento del socialismo, *pese a* la frustración que ocasionaran algunas de sus experiencias concretas como la soviética; la secularización y el Estado laico, que emanciparan a grandes masas de la tiranía de la tradición y la religión; la racionalidad y el espíritu científico; la educación popular; el progreso económico y muchos otros logros más. Estos también forman parte de la herencia de la modernidad, no tan solo las atrocidades que señalan nuestros autores, y muchos de estos logros fueron obtenidos gracias a las luchas populares [europeas], y en ardua oposición a las burguesías…[127]

En realidad, no sé qué decir. Parece que Borón no ha leído *La Colonialidad del saber*, publicado por el mismo Consejo que dirigió. No hay que estar de acuerdo con Hardt y Negri (su libro tiene serias deficiencias, como también algunos aciertos) para discrepar con las palabras del pasaje citado. Esta defensa de la modernidad (ese regalo para el mundo entero producido supuestamente, y en lo sustancial, por Inglaterra, Francia y Alemania) nos regresa a un escenario del cual, como nos recuerda Guha, el mismo Marx se alejó rotundamente (aunque si se lo descontextualiza, bien se puede creer lo contrario). Pero cómo creer que "las libertades individuales", "la relativa igualdad establecida en los terrenos económicos, políticos y sociales" de los países desarrollados; "el sufragio universal", "la democracia de masas", "la racionalidad y el espíritu científico", etc., etc., tienen algo que ver con la radicalidad intelectual, sobre todo para quienes habitan (habitamos) el llamado "tercer mundo". Este apartado de la subalternidad, y el libro entero, nos muestran que aquello que Borón defiende casi con dientes se logró, en gran medida, gracias a siglos de colonialismo e imperialismo europeos y hoy estadounidense. En fin, es esta dependencia (y creencia) en/de la modernidad la que nos amarra a un liberalismo que vuelve a reaparecer hoy en día en desmedro de la militancia y a favor de la crítica ex post. A menos que nos deshagamos de esta traba, seguiremos entrampados en discusiones estériles, improductivas… si pensamos en que las energías de Marx se centraron en el capital, las de Gramsci en la hegemonía/ subalternidad, las de Derrida en la deconstrución y las de Foucault en la arqueología, ¿por qué no aprender de *Estudios Subalternos*, cuya técnica también es *su* militancia? Después de todo, la historia radical será subalterna o no será.

---

127 Boron, *Imperio o imperialismo*, 54.

CODA

Cuando Guha señaló que "[e]s en esta temporalidad sobrearqueada que 'nuestro tiempo', con todas sus especificaciones surasiáticas, se cruza con un distintivo 'nuestro tiempo' latinoamericano", se estaba refiriendo al hecho de que compartimos, latinoamericanos e indios, los límites estructurales del mundo en que vivimos, y que, por tanto, hay estrategias de las cuales podemos hacer uso en la lucha contra la dinámica global (y nacional) que nos envuelve, a pesar de que estas estrategias no hayan emergido necesariamente en "nuestras" localidades. Esta fue la razón que llevó a Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán a realizar la primera traducción y difusión de los *Estudios Subalternos* en Bolivia, contribuyendo así a un estimulante diálogo entre fragmentos del sur (Bolivia-India). En su presentación, se posicionaban críticamente respecto de la discusión sobre la/s subalternidad/es en América Latina que se venían realizando en el campo del latinoamericanismo afincado en la academia estadounidense, pues este pasaba por alto los debates que sobre lo colonial y lo postcolonial, así como del lugar de la insurgencia campesina, se habían desarrollado en el lado sur del continente. Además, también se desconsideraba las tradiciones intelectuales que habían emergido *en* estos lados. Hoy, la situación parece haberse modificado, pues los *Estudios Subalternos* ya son ampliamente conocidos, y las discusiones realizadas desde América Latina cobran cada vez mayor relevancia. Sin embargo, el estatuto de lo "subalterno" ha cobrado nuevos significados y sus impulsores, en ambos continentes, asumido nuevas posiciones. A ello ha contribuido, entre "nosotros" significativamente el rol de Evo Morales y, de una manera distinta, de Álvaro García Linera, fundador del Grupo Comuna, uno de los pocos espacios de productiva teorización política latinoamericana.[128] Qué implicancias tiene, tanto para la teoría como para la política, el que los sectores subalternos lleguen al Estado es una de las principales preguntas que, nuevamente desde Bolivia, se le plantea a la izquierda latinoamericana. García Linera claramente leyó a los subalternistas sudasiáticos (y antes a Gramsci),[129] de manera que los debates sobre política y subalternidad continuarán. En este sentido, el presente libro es una contribución, a la espera de que en Chile, la articulación entre pensamiento y agencia, vuelva a tener relevancia… histórica.

Santiago, marzo de 2009

---

128 Sader, "El desafío teórico de la izquierda latinoamerica".

129 Ver Beverley, "The Subaltern and the State"; García Linera, "Crisis del Estado y poder popular", y García Linera, Prada, Tapia y Vega Camacho, *El Estado. Campo de lucha.*

Bibliografía

Alam, Javeed, 1983. "Peasantry, Politics and Historiography: Critique of New Trend in Relation to Marxism", *Social Scientist*, 11 (2): 43-54.

Amin, Shahid y Dipesh Chakrabarty (eds.), 1996. *Subaltern Studies IX: Writings on south Asian history and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press India.

Anderson, Perry, 1976. "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, 100: 5-78.

Arnold, David y David Hardiman (eds.), 1994. *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*. Nueva Delhi: Oxford University Press India.

Bhadra, Gautam, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), 1999. *Subaltern Studies X: Writings on south Asian history and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press India.

Beverley, John, 1999. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press.

_____, 2002. "Beyond the Third Space", *Postcolonial Studies*, 5 (3): 327-332.

____, 2004. *Subalternidad y representación. Argumentos en teoría cultural*. Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert.

Beverley, 2007. "El giro neoconservador en la crítica literaria y cultural latinoamericana" (manuscrito).

_____, 2008. "La política de la teoría: un itinerario personal", en Hernán Vidal (ed.). *Treinta y cinco años de estudios literarios/culturales latinoamericanistas en EEUU: Memorias, testimonios, reflexiones críticas*. Pittsburgh: ILLI, 111-125.

_____. 2009. "The Subaltern and the State" (manuscrito).

Beverley, John, José Oviedo, Michael Aronna (eds.), 1995. *The postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press.

Bloom, Harold, 2005 [1995]. *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.

Boron, Atilio, 2004. *Imperio o imperialismo*. Buenos Aires: CLACSO.

Bustos, Guillermo, 2002. "Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon-Beverley", *Fronteras de la Historia*, 7: 253-276.

Callari, Antonio, Stephen Cullenberg y Carole Biewener (eds.), 1995. *Marxism in the Postmodern Age: Confronting the New World Order*. Cambridge: Polity.

Chakrabarty, Dipesh, 1985. "Invitation to a dialogue", en Guha (ed.). *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society IV*. Nueva Delhi: Oxford University Press India, 364-376.

_____, 1997. "Invitación al diálogo", en Rivera Cusicanqui y Barragán (comps.). *Debates post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, 235-246.

_____, 1995. "Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of Subaltern Studies", *Economic and Political Weekly*, 30 (14): 751-759.

_____, 1999 [1992]. "La postcolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre del pasado "indios"?", en Dube (coord.). *Pasados postcoloniales*. México: COLMEX, 623-658.

_____, 2007 [2000]. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

_____, 2008. "In Defense of *Provincializing Europe*: A Response to Carola Dietze", *History and Theory*, 47: 85-96.

_____, 2008. *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquets.

Chatterjee, Partha, 1983. "Peasantry, Politics and Historiography: A Response", *Social Scientist*, 11 (5): 58-65.

_____, 1985. "Modes of power: Some clarifications", *Social Scientist*, 13, (2): 53-60.

_____, 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____, 1988. "For an Indian History of Peasant Struggle", *Social Scientist*, 16 (11): 3-17.

_____, 1995. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Nueva Delhi: Oxford University Press India.

_____, 1996. "Whose imagined community?", en Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*. Londres: Verso, 214-225.

_____, 2007. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: CLACSO/SEPHIS/IEP.

Chatterjee, Partha y Gyanendra Pandey (eds.), 1992. *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press India, 1992.

Chatterjee, Partha y Pradeep Jaganathan (eds.), 2000. *Subaltern Studies XI: Community, Gender and Violence*. Nueva York. Columbia University Press.

Chopra, Suneet, 1982. "Missing correct perspective", *Social Scientist*, 10 (8): 55-63.

Cusset, François, 2005. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, trad. Mónica Silvia Nasi. Barcelona: Melusina.

De, Barum, 1983. "Susobhan Sarkar (1900-1982) – A personal memoir", *Social Scientist*, 11 (2): 3-15.

Derrida, 1998 [1967]. *De la gramatología*. México DF: Siglo XXI.

_____, 2003. *La universidad sin condición*. Madrid: Trotta.

_____, 2003. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.

Derrida, Jacques y Elizabeth Roudinesco, 2005. *Y mañana qué…* Buenos Aires: FCE.

Dietze, Carola, 2008. "Toward a History on Equal terms: A discusion of *Provincializing Europe*", *History and Theory*, 47: 69-84.

Diouf, Mamadou y Peter Geschiere, 1999. *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*. Paris-Amsterdam: Karthala-Sephis.

Dube, Saurabh, 1999. *Pasados postcoloniales*. México: COLMEX.

_____2001. "Insurgentes subalternos y subalternos insurgentes", en Dube. *Sujetos Subalternos*. México: COLMEX, 39-89.

Dutta Gupta, Sobhanlal, 1994. "Gramsci's Presence in India", *International Gramsci Society Newsletter*, 3: 18-21.

Eribon, Didier, 1995. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión.

García Linera, Álvaro, 2006. "Crisis del Estado y poder popular", *New Left Review*, 37: 66-77.

García Linera, A., Raúl Prada, Luis Tapia y Oscar Vega Camacho, 2010. *El Estado. Campo de lucha*. La Paz: CLACSO. Comuna. Muela del Diablo.

Gómez, Fernando, 2005. "Interview about the Subaltern and Other Things. A Conversation with John. Beverley", *Dispositio/n*, 25 (52): 343-72.

Gramsci, Antonio, 1957. *The Modern Prince and Other Writings*, ed. Louis Marks. Nueva York: International Publishers.

_____, 1971. "Notes on Italian History", Gramsci. *Selections from the Prison Notebooks*, trad. y ed. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith. Nueva York: International Publishers, 54-124.

_____, 1975-2001. *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto Gramsci, Valentino Gerratana (ed.), 4 vols. Torino: Einaudi.

_____, 1978. *La cuestión meridional*. Buenos Aires: Quadrata Editor.

_____, 1999. *Cuadernos de la cárcel*, 6 vols. México: Era.

_____, 1991-2007. *Prison Notebooks*, vol. 1-3, ed., Joseph A. Buttigieg. Nueva York: Columbia University Press.

_____, 2004. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Grez, Sergio, 1997. *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general*. Santiago: DIBAM, RIL y Centro de Investigaciones Barros Arana.

_____, 2005. "Escribir la historia de los sectores populares ¿Con o sin política incluida? A propósito de dos miradas a la historia social (Chile, siglo XIX)", *Política*, 44: 17-31.

Guha, Ranajit (ed.). 1982-1989. *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society, I-IX*. Nueva Delhi: Oxford University Press India.

_____, 1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

_____, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press. 1997.

_____, (ed.), 1998. *A Subaltern Studies Reader: 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____, 1999. "La muerte de Chandra", *Historia y Grafía*, 12: 49-86.

_____, 2001. "Subaltern Studies: projects for our time and their convergence", en Ileana Rodríguez (ed.). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 37-46.

_____, 2002. *Las voces de la historia*. Barcelona: Crítica.

_____, 2002. "La prosa de contra-insurgencia", en Guha. *Las voces de la Historia*. Barcelona: Crítica, 41-93.

_____, 2009. *The Small Voice of History: Collected Essays*, ed. Partha Chatterjee. Nueva Delhi: Permanent Black.

_____, 2009. "Introduction to *Subaltern Studies Reader*", en Guha. *The Small Voice of History*, 318-332.

_____, 2009. "Gramsci in India: Homage to a Teacher", en Guha. *The Small Voice of History*, 361-370.

_____, 2009. "On Torture and Culture", Guha. *The Small Voice of History*, 560-576.

_____, 2009. "Indian Democracy: Long Dead, Now Buried", en Guha. *The Small Voice of History*, pp 577-597.

Guha, Ranajit y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.). 1988. *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press.

Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998. "Manifiesto Inaugural", trad. Santiago Castro-Gómez, en Castro-Gómez y Mendieta. *Teorías sin Disciplina*. México: Miguel Ángel Porrúa, 85-100.

Hardiman, David, 1986. "'Subaltern Studies' at Crossroads", *Economic and Political Weekly,* 21: 288-290.

Hobsbawm, Eric, 1963 [1960]). "Para un estudio de las clases subalternas", *Pasado y Presente*, 2-3: 158-67.

____, 1974. "The Great Gramsci", *New York Review of Books*, 5: 39-44.

_____, 1978 [1975]. "De Italia a Europa", en Hobsbawm, *et al. El Pensamiento revolucionario de Gramsci*. Puebla: ICUAP/Editorial Universidad Autónoma de Puebla de Puebla, 137-150.

_____, 1978 [1977]. "La ciencia política de Gramsci", en Hobsbawm, *et al. El Pensamiento revolucionario de Gramsci*, Puebla: ICUAP/Editorial Universidad Autónoma de Puebla de Puebla, 19-38.

_____, 1978 [1977]. "Gramsci y la teoría política", en Hobsbawm, *et al. El Pensamiento revolucionario de Gramsci*, Puebla: ICUAP/Editorial Universidad Autónoma de Puebla de Puebla, 151-174.

_____, 1983. *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel.

Jameson, Fredric, 1995. *La estética geopolítica. Cine y espacio en el sistema mundial*. Barcelona: Paidós.

Joseph, Gilbert, 1990. "On the Trail of Latin American Bandits: A reexamination of Peasant Resistance", *Latin American Research Review*, 25 (3): 7-53.

Kumar, Kapil, *et al.* (1988). "Subaltern Studies III y IV: A review article", *Social Scientist*, 16 (3): 3-40.

Levinson, Brett, 2001. *The ends of literature: the Latin American "boom" in the neoliberal marketplace*. Stanford: Stanford University Press.

Mallon, Florencia, 1994. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *American Historical Review*, 99 (5): 1491-1595.

Mayaram, Shail, M. S. S. Pandian y Ajay Skaria (eds.), 2005. *Subaltern Studies XII: Muslims, Dalits and the Fabrications of History*. Nueva Delhi: Permanent Black.

Moraña, Mabel, 1998. "El boom del subalterno", en Castro-Gómez y Mendieta (comps.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 233-243.

Moreiras, Alberto, 2001. *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.

Negri, Toni, 1993. *La anomalía salvaje. ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos.

Nelson, Cary, y Lawrence Grossberg (eds.), 1988. *Marxism & the Interpretation of Culture*. Londres: Macmillan.

Prakash, Gyan, 1994. "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, 99 (5): 1475-1490.

_____, 1997. "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", en Rivera Cusicanqui y Barragán (comps.), 1997. *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subaltenidad*. La Paz: SEPHIS/Ediciones Aruwiyiri/ Historias, 293-313.

_____, 2009. "La imposibilidad de la historia subalterna", *De/rotaR*, 1 (1): 39-43.

Rancière, Jacques, 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (comps.), 1997. *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: SEPHIS/Ediciones Aruwiyiri/ Historias.

Rodríguez Freire, Raúl, 2007. "Rebeldes campesinos: notas sobre el estudio del bandidaje en América Latina (siglo XIX)", *Cuadernos de Historia*, 26: 91-105.

_____, 2009. "Acumulación letrada y latinoamericanismo: Sobre las posibilidades de/para una práctica académica radical", en VVAA. *Prácticas culturales, discursos y poder en América Latina*. Santiago: Universidad de Chile, 17-35.

_____, 2010. "El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas", *Revista de Estudios Árabes*, 1 (2). En edición.

Rodríguez Freire, Raúl y Natalia López R., 2007. "Estudios culturales, literatura y subalternidad: Entrevista a John Beverley", *Revista de Crítica Cultural*, 36: 64-69.

Sandoval, Pablo (comp.), 2009. *Repensando la subalternidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sarkar, Sumit, 1997. "The decline of the Subaltern in *Subaltern Studies*", en Sarkar, *Writing Social History*. Nueva Delhi: Oxford University Press India, 82-108.

Sarkar, Susobhan, 1968. "Thought of Gramsci", *Mainstream*, 2: 17-26.

Scott, James, 1979. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

_____, 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

_____, 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.

Salazar, Gabriel (1985). *Labradores, Peones y Proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago: Sur.

Salazar, Gabriel & AR, 1999 [1982]. "Notas acerca del nuevo proyecto histórico del pueblo de Chile, parte I", *De/rotaR*, 1 (2): 69-87.

Salazar, Gabriel & AR, 2010 [1982]. "Notas acerca del nuevo proyecto histórico del pueblo de Chile, parte II", *De/rotaR*, 2 (2). En edición.

Singh, Sangeeta, *et al*. 1984. "Subaltern Studies II: A review article", *Social Scientist*, 12 (8): 3-41.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Guha y Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press, 3-32.

_____, 1988. "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Londres: MacMillan, 271-313.

_____, 1997. "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía", en Rivera Cusicanqui y Barragán (comps.). *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: SEPHIS/Ediciones Aruwiyiri/Historias, 247-278.

_____, 1990. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

_____, 2006. "Nuevas ropas para el esclavo. Entrevista a Gayatri Spivak", *Suplemento Ñ*, 132: 10-11.

_____, 2010. *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una crítica del presente*: Madrid, Akal.

Sprinker, Michael (ed.), 2002. *Demarcaciones espectrales. En torno a* Espectros de Marx*, de Jacques Derrida*. Madrid: Akal.

Urrutia, Miguel y Sergio Villalobos-Ruminott, 2009. "Memorias antagonistas, excepcionalidad y biopolítica en la historia social popular chilena", *De/rotaR*, 1 (1): 3-27.

Vidal, Hernán, 1993. "The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism", *Latin American Research Review*, 28 (3): 113-119.

_____, 2008. "Introducción", en Hernán Vidal (ed.). *Treinta y cinco años de estudios literarios/culturales latinoamericanistas en EE.UU*. Pittsburgh: ILLI, 9-60.

Villalobos-Ruminott, Sergio, 2009. "Negatividad, deconstrucción y política en el pensamiento político contemporáneo" (manuscrito).

Williams, Gareth, 2002. *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke University Press.

_____, 2008. "La desconstrucción y los estudios subalternos, o, una llave de tuerca en la línea de montaje latinoamericanista", en *Treinta y cinco años de estudios literarios/culturales latinoamericanistas en EE.UU*. Pittsburgh: ILLI, 221-256.

Young, Robert, 2010. "El Colonialismo y la máquina deseante", en Claudio Barrientos y Raúl Rodríguez Freire. *Agencias minoritarias*. En edición.

Emergencia de la subalternidad

Prefacio a los Estudios Subalternos

Ranajit Guha

El propósito de la presente colección de ensayos, la primera de una serie, es promover una discusión sistemática e informada sobre temas de la subalternidad en el campo de los estudios surasiáticos, para así rectificar la inclinación elitista característica de gran parte de la investigación y del trabajo académico en esta área en particular. La palabra "subalterno" del título tiene el significado que le da el *Concise Oxford Dictionary*, es decir, "de rango inferior". Será utilizada en estas páginas como denominación del atributo general de subordinación en la sociedad surasiática, ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación, o en cualquier otra forma. Con las palabras "historia y sociedad" del subtítulo se intenta dar forma abreviada a todo lo que implica la condición subalterna. Como tal, no hay nada en los aspectos espirituales y materiales de esa condición, pasados y presentes, que no nos interese. Obviamente sería ocioso de nuestra parte, esperar que la gama de contribuciones a esta serie pueda corresponder, así sea remotamente, al proyecto de seis puntos previsto por Antonio Gramsci en sus "Notas sobre la historia italiana". Sin embargo, dentro de las limitaciones del presente estado de la investigación y de nuestros propios recursos, esperamos publicar ensayos bien escritos sobre temas de la subalternidad, realizados por estudiosos que trabajan en las humanidades y en las ciencias sociales. Habrá mucho en estas páginas que se relacione con la historia, la política, la economía y la sociología de la subalternidad, así como con las actitudes, ideologías y sistemas de opinión; en síntesis, con la cultura que moldea esa condición. Reconocemos, por supuesto, que la subordinación no puede entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación, ya que "los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan". Los grupos dominantes recibirán, entonces, en estos volúmenes, la consideración que merecen, sin que se les dote, sin embargo, de esa falsa primacía que les asignó la larga tradición de elitismo en los estudios surasiáticos. De hecho, parte importante de nuestro empeño consiste en asegurar que nuestro énfasis en la subalternidad funcione como medida de valoración objetiva del papel de la elite, así como de crítica a las interpretaciones elitistas de ese papel. Pensamos que no esta-

mos solos en nuestra preocupación por tal elitismo y en la necesidad de combatirlo. Otros se han sentido igualmente infelices frente a las distorsiones y desproporciones generadas por esta tendencia del trabajo académico sobre asuntos surasiáticos. Esperamos, por lo tanto, que otros estudiosos se unan a nosotros en esta empresa, publicando por su cuenta o a través nuestro sus investigaciones sobre temas de la subalternidad, su crítica al elitismo en sus respectivas disciplinas, y ayudándonos, en general, con su consejo sobre los contenidos de este y los subsiguientes volúmenes de *Subaltern Studies*.

Canberra, agosto de 1981

Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India[1]

Ranajit Guha[2]

La historiografía del nacionalismo indio ha estado dominada durante mucho tiempo por el elitismo: tanto por el elitismo colonialista como por el elitismo burgués-nacionalista.[3] Ambos se originaron como producto ideológico del gobierno británico en la India, pero han sobrevivido a la transferencia del poder y han sido asimilados a formas de discurso neocolonialistas y neonacionalistas en Gran Bretaña y en la India respectivamente. La historiografía elitista de tipo colonialista o neo-colonialista cuenta entre sus principales protagonistas a escritores e instituciones británicas, pero tiene imitadores en la India y también en otros países. La historiografía elitista de tipo nacionalista o neonacionalista es ante todo una práctica india, aunque no carece de imitadores en las filas de los historiadores liberales de Gran Bretaña y de otras partes.

Ambas variedades de elitismo comparten un prejuicio: que la construcción de la nación india y el desarrollo de la conciencia que moldeó este proceso —el nacionalismo—, fueron logros exclusiva o predominantemente de elite. En las historiografías colonialista y neocolonialista estos logros son atribuidos a funcionarios y administradores del gobierno colonial británico, a sus políticas, instituciones y cultura; en los estudios nacionalistas y neonacionalistas, a personalidades, instituciones, actividades e ideas de la elite india.

---

1 Traducción de Ana Rebeca Prada del artículo: "On some Aspects of the Historiography of Colonial India". En: *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society,* Ranajit Guha, ed., Delhi, Oxford University Press, 1982, 1-8. Lo hemos tomado de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Coordinadora de Historia, Sephis y Taller de Historia Oral, 1997, 25-32. Agradecemos a Silvia Rivera Cusicanqui por gestionar los permisos correspondientes. (N. de E.)

2 El autor agradece a todos los autores incluidos en este volumen, [Shahid Amin, David Arnold Partha Chatterjee, David Hardiman y Gyan Pandey] así como a Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty y Raghabendra Chattopadhyay por sus comentarios a una versión anterior de este texto.

3 Remitimos al lector a la nota impresa al final de este artículo para una definición de los términos "elite", "pueblo", "subalterno", etc., tal como se utilizan en estos párrafos.

La primera de estas dos historiografías define al nacionalismo indio fundamentalmente como una función de estímulo y respuesta. Basada en una aproximación estrechamente conductista, representa al nacionalismo como la suma de actividades e ideas con las que la elite india respondió a las instituciones, oportunidades, recursos, etc., generados por el colonialismo. Existen varias versiones de esta historiografía, pero la modalidad central común a todas ellas es la descripción del nacionalismo indio como una suerte de "proceso de aprendizaje" mediante el cual la elite nativa se habría involucrado en política al intentar negociar con el laberinto de instituciones y el correspondiente complejo cultural introducido por las autoridades coloniales para gobernar el país. Lo que hizo que la elite atravesara este proceso no fue, según esta historiografía, un elevado idealismo dirigido al bien general de la nación, sino, simplemente, la expectativa de recompensas bajo la forma de una porción de la riqueza, el poder y el prestigio creados por el gobierno colonial y asociados a él. Se nos dice entonces que el estímulo de tales recompensas —con todo el juego concomitante de colaboración y competencia entre el poder gobernante y la elite nativa, así como entre varios elementos de esta última—, fue lo que constituyó al nacionalismo indio.

La orientación general del otro tipo de historiografía elitista consiste en representar al nacionalismo indio como una empresa fundamentalmente idealista en la que la elite indígena habría guiado al pueblo de la subyugación a la libertad. Las diversas versiones de esta historiografía difieren en el grado de énfasis que otorgan al papel que jugaron los líderes individuales o las organizaciones e instituciones de elite, como fuerza principal o motivadora de esta empresa. Sin embargo, la modalidad común a todas ellas es la defensa del nacionalismo indio como una expresión fenoménica de la bondad de la elite nativa, magnificando —contra toda evidencia— el aspecto antagónico de su relación con el régimen colonial en relación a su aspecto colaboracionista, su papel como promotores de la causa del pueblo en relación al de explotadores y opresores, su altruismo y autoabnegación en relación a la arrebatiña por el escaso poder y privilegio que les fuera concedido por los gobernantes para asegurarse su apoyo al Raj [Soberanía colonial británica en la India]. De esta manera, se escribe la historia del nacionalismo indio como una suerte de biografía espiritual de la elite india.

La historiografía elitista no carece, por supuesto, de utilidad. Nos ayuda a conocer más sobre temas como la estructura del Estado colonial, el funcionamiento y manejo de sus diversos órganos en ciertas circunstancias históricas, la naturaleza de las alianzas de clases que lo sustentaban, algunos aspectos de la ideología de la elite como ideología dominante del periodo, la contradicción entre las dos elites y la complejidad de sus oposiciones y coaliciones mutuas, así como el papel de algunas

organizaciones de elite y de las personalidades británicas e indias más importantes. Nos ayuda, sobre todo, a entender el carácter ideológico de la historiografía misma.

Lo que no puede hacer, sin embargo, una escritura histórica de este tipo, es explicarnos el nacionalismo indio, ya que no reconoce, y menos interpreta, la contribución del pueblo *por sí mismo*, es decir, *independientemente de la elite*, a la formación y desarrollo de este nacionalismo. En lo que concierne a este aspecto particular, la pobreza de esta historiografía se demuestra, más allá de toda duda, por su incapacidad de comprender y valorar la articulación masiva de este nacionalismo, excepto negativamente, como un problema de ley y orden, o bien —si acaso— positivamente, ya sea como respuesta al carisma de algún líder de elite, o en los términos actualmente más de moda, de una movilización vertical sujeta a la manipulación faccionalista. La multitudinaria participación del pueblo indio, a veces en número de cientos de miles e incluso millones, en actividades e ideas nacionalistas, se representa entonces como una desviación frente al proceso político supuestamente "real", vale decir, la laboriosa marcha de las ruedas del aparato del Estado y de las instituciones de elite engranadas a él. En otros casos, esta participación es simplemente atribuida, como un acto de apropiación ideológica, a la influencia e iniciativa de las elites propiamente dichas. La bancarrota de esta historiografía queda claramente expuesta cuando es emplazada a explicar fenómenos como el levantamiento anti-Rowlatt de 1919[4] y el movimiento Quit India [Abandonen la India] de 1942,[5] para mencionar solo dos de las numerosas instancias de iniciativa popular que se afirmaron en el curso de las campañas nacionalistas en desafío al control de la elite o en ausencia de él. ¿Cómo puede ayudarnos una historiografía tan unilateral y de miras tan estrechas a comprender los desplazamientos profundos que, muy por debajo de la superficie de la política de elite, hicieron posible Chauri-Chaura[6] o las manifestaciones militantes de solidaridad con los amotinados de RIN?

Esta insuficiencia de la historiografía elitista es consecuencia directa de la visión estrecha y parcial de la política en la que se halla comprometida en virtud de

---

4 El primer movimiento de masas a nivel de toda la India lanzado por Gandhi para protestar en contra de un conjunto de leyes que, bajo el pretexto de frenar y reprimir actividades terroristas, cercenó las libertades civiles de la población india. En muchos lugares, el movimiento fue más allá de los límites establecidos por Gandhi. (N. del E.)

5 Movimiento iniciado por Gandhi y su partido, el Congreso Nacional Indio, para liberarse de los británicos, bajo la consigna "Abandonen la India" [*Quit India*], que condujo a una considerable violencia. (N. del E.)

6 Nombre de un pequeño pueblo-mercado en Uttar Pradesh, en la parte septentrional de la India conocido porque una multitud de campesinos, alegando ser seguidores de Gandhi, se enfrentaron con las fuerzas del orden el 4 de febrero de 1922, quemando la estación policial y matando a 23 policías. Ver al respecto el artículo de Shahid Amin, en este volumen. (N. del E.)

su perspectiva de clase. En todos los estudios de este tipo se presupone o declara que los parámetros de la política india son exclusiva o principalmente los de las instituciones introducidas por los británicos para el gobierno del país y el correspondiente conjunto de leyes, políticas, actitudes y otros elementos de la superestructura. Inevitablemente, entonces, una historiografía paralizada por tal definición no puede sino equiparar la política con el conjunto de actividades e ideas de quienes estaban directamente involucrados en el manejo de estas instituciones, es decir, los gobernantes coloniales y sus *élèves*[7] —los grupos dominantes de la sociedad nativa—, a tal punto que se pensaba que sus transacciones mutuas constituían todo el contenido del nacionalismo indio y que la esfera de influencia de este ultimo era coincidente con la esfera de lo político.

Lo que queda claramente fuera de esta historiografía ahistórica es *la política del pueblo*. Porque, paralelamente a la esfera de influencia de la política de elite, existió a lo largo del periodo colonial otra esfera de la política india, en la que los actores principales no eran los grupos dominantes de la sociedad indígena ni las autoridades coloniales, sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora y el estrato intermedio de la ciudad y el campo, en suma, el pueblo. Esta era una esfera autónoma, dado que no se originaba en la política de elite, ni su existencia dependía de ella. Solo era tradicional en la medida en que sus raíces podían rastrearse a los tiempos precoloniales, pero de ningún modo era arcaica en el sentido de ser anticuada. Lejos de ser destruida o virtualmente desactivada, como sucedió con la política de elite tradicional por la intrusión del colonialismo, continuó funcionando vigorosamente, a pesar de este último, ajustándose a las condiciones imperantes bajo la soberanía británica y desarrollando, en muchos sentidos, características enteramente nuevas, tanto formales como de contenido. Este dominio autónomo, tan moderno como la política indígena de elite, se distinguía por su relativa mayor profundidad, tanto temporal como de estructura.

Uno de los rasgos más importantes de esta política estaba relacionado, precisamente, con aquellos aspectos de la movilización tan poco explicados por la historiografía elitista. En el dominio de la política de elite, la movilización se lograba verticalmente, mientras que en el de la política del subalterno[8] se la lograba horizontalmente. La instrumentalización de la primera se caracterizaba por una dependencia relativamente mayor respecto a las adaptaciones coloniales de las ins-

7 En francés en el original. Alumnos, seguidores, acólitos o discípulos. (N. del E.)

8 Aquí se ha conservado el término "subalterno", en la medida en que se opone, en singular, al término "elite". (N. del E.)

tituciones parlamentarias británicas y a los residuos de las instituciones políticas semifeudales del periodo precolonial; la de la segunda dependía más bien de la organización tradicional del parentesco y la territorialidad o de las asociaciones de clase, según el nivel de conciencia de la gente implicada. La movilización de elite tendía a ser de orientación relativamente más legalista y constitucionalista; la movilización de los grupos y clases subalternos relativamente más violenta. La primera era, por regla general, más cautelosa y controlada; la segunda más espontánea. La movilización popular en el periodo colonial halló su más amplia realización en los levantamientos campesinos. Sin embargo, también en las áreas urbanas, en muchas instancias históricas en las que participaron masas de trabajadores y miembros de la pequeña burguesía, la figura de la movilización derivaba directamente del paradigma de la insurrección campesina.

En conjunto, la ideología operativa en esta esfera de influencia reflejaba la diversidad de su composición social, con predominio de la perspectiva de sus elementos dirigentes sobre la de los demás, en cualquier época y en cualquier evento en particular. Sin embargo, a pesar de tal diversidad, uno de sus rasgos invariables era la noción de resistencia a la dominación de elite. Esto es consecuencia de la subalternidad común a todos los integrantes de esta esfera, lo que la distingue nítidamente, como tal, de la política de elite. Este elemento ideológico no era, por supuesto, uniforme en calidad o densidad en todas las instancias. En el mejor de los casos aumentaba la especificidad, focilización y tensión de la acción política subalterna. Sin embargo, hubo ocasiones en que su énfasis en intereses sectoriales desequilibró los movimientos populares, de modo tal que surgieron desviaciones economicistas y rupturas sectarias, socavando las alianzas horizontales.

Otro conjunto de rasgos distintivos de esta política derivaba de las condiciones de explotación a las que estaban sujetas, en grado variable, las clases subalternas, así como de su relación con el trabajo productivo de la mayoría de sus protagonistas, es decir, trabajadores y campesinos, y con el trabajo manual e intelectual de los pobres urbanos no industriales y de los estratos bajos de la pequeña burguesía, respectivamente. La experiencia de la explotación y del trabajo dotó a esta política de muchos idiomas, normas y valores peculiares, que la situaron en una categoría aparte de la política de elite.

Por supuesto, estos y otros rasgos distintivos de la política del pueblo (la lista no es de modo alguno exhaustiva) no siempre aparecían en el estado puro al que se alude en los tres últimos párrafos. El impacto de las contradicciones existentes los modificaba en el curso de su actualización en la historia. Sin embargo, aun con todas las modificaciones, estos rasgos contribuyen a demarcar la esfera de la política

del subalterno respecto a la de la política de elite. La coexistencia de estas dos esferas o vertientes —que puede ser percibida intuitivamente, pero también comprobada mediante demostración—, era el índice de una verdad histórica importante: *el fracaso de la burguesía india en su intento de hablar a nombre de la nación*. Hubo vastas áreas de la vida y la conciencia del pueblo que nunca fueron integradas a su hegemonía. La *dicotomía estructural* que surgió de ello es un dato de la historia del periodo colonial de la India que nadie que emprenda su interpretación puede ignorar sin caer en un error.

Tal dicotomía no significó, sin embargo, que estos dos dominios estuvieran herméticamente cerrados el uno para el otro, ni que no hubiera contacto alguno entre ellos. Por el contrario, había un alto grado de superposición que surgía, precisamente, del esfuerzo realizado de vez en cuando por los elementos más avanzados de la elite indígena, especialmente la burguesía, por integrarlos. Cuando tal esfuerzo estuvo vinculado a luchas libradas consistentemente y provistas de objetivos antiimperialistas más o menos claros, produjo resultados espléndidos. Pero en otras ocasiones, cuando se vinculó a movimientos que no tenían objetivos antiimperialistas totalmente firmes, o que los habían perdido en el curso de su desarrollo —desviándolos hacia compromisos legalistas, constitucionalistas u otros con el gobierno colonial—, produjo retiradas espectaculares y graves reversiones bajo la forma de luchas sectarias. En cualquier caso, el trenzado de las dos vertientes, la política de elite y la del subalterno, condujo invariablemente a situaciones explosivas que indican que las masas convocadas para luchar por los objetivos de la elite, se las arreglaban para escapar a su control y estampar el sello característico de la política popular en las campañas iniciadas por las clases altas.

Sin embargo, las iniciativas originadas en la esfera de influencia de la política del subalterno no fueron por su parte lo suficientemente poderosas como para impulsar al movimiento nacionalista a convertirse en una lucha de liberación nacional hecha y derecha. La clase trabajadora no estaba aún suficientemente madura en cuanto a las condiciones objetivas de su ser social y su conciencia de clase-para-sí, como tampoco estaba todavía firmemente aliada al campesinado. Como resultado, no podía hacer nada para asumir la dirección y completar la misión que la burguesía no había logrado realizar. El desenlace de todo ello fue que los numerosos levantamientos campesinos del periodo, algunos de ellos de alcance masivo y ricos en conciencia anticolonialista, esperaron en vano por un liderazgo que los alzara por encima del localismo y los generalizara en una campaña antiimperialista a escala nacional. Eventualmente, gran parte de la lucha sectorial de trabajadores, campesinos y pequeña burguesía urbana se entrampó en el economicismo o, en caso de estar politizada, permaneció, por falta de un liderazgo revolucionario, demasiado

fragmentada como para tomar efectivamente la forma de algo parecido a un movimiento de liberación nacional.

La problemática central de la historiografía de la India colonial es, precisamente, el estudio de este *fracaso histórico de la nación para constituirse como tal*. Este fracaso se debe a la incapacidad de la burguesía, tanto como de la clase trabajadora, por conducirla a una victoria decisiva sobre el colonialismo y a una revolución democrático-burguesa, sea del tipo decimonónico clásico bajo hegemonía de la burguesía, sea de un tipo más moderno bajo la hegemonía de trabajadores y campesinos, es decir, una democracia de "nuevo tipo". No existe una manera determinada de investigar esta problemática. "Con que broten muchas flores, no importa la mala hierba". Pensamos, realmente, que en la práctica de la historiografía, todavía los elitistas tienen algo que enseñarnos, así sea por medio de ejemplos negativos. Pero también estamos convencidos de que la historiografía elitista debe ser resueltamente combatida mediante un discurso alternativo basado tanto en el rechazo al monismo espurio y ahistórico característico de su visión del nacionalismo indio, como en el reconocimiento de la coexistencia e interacción entre ambos dominios políticos, el de la elite y el del subalterno.

Estamos seguros de no estar solos en esta preocupación por el estado actual de la historiografía política de la India colonial, ni tampoco en la búsqueda de alternativas. El elitismo de la historiografía india moderna es un hecho opresivo que ofende a muchos estudiantes, profesores y escritores, tanto como a nosotros mismos. Puede que no todos suscriban lo que hemos señalado sobre el tema, de la misma manera en que lo hicimos. Sin embargo, no cabe duda que muchos otros puntos de vista y prácticas historiográficas podrán converger y aproximarse a nuestra posición. El propósito de hacer conocer nuestra perspectiva es el de promover tal convergencia. No pretendemos sino poner a prueba e indicar una orientación, esperando demostrar en la práctica, que esto es factible. Esperamos aprender mucho de cualquier debate que pueda surgir, no solo de la coincidencia con aquellos que piensan como nosotros, sino también de la crítica de los que no lo hacen.

Una nota sobre el uso dado a los términos "elite", "pueblo", "subalterno", etc.

En esta presentación, se ha utilizado el término "elite" con el significado de grupos *dominantes*, tanto extranjeros como indígenas. Los grupos *dominantes extranjeros* incluían a todas las personas de origen no indio, es decir, principalmente funcionarios británicos del Estado colonial, tanto como industriales, comerciantes, financistas, dueños de plantaciones, terratenientes y misioneros extranjeros.

Los grupos *dominantes indígenas* incluían a clases e intereses que operaban en dos niveles. En el *nivel de la India en su conjunto*, se encontraba a los mayores magnates feudales, a los representantes más importantes de la burguesía industrial y mercantil y a los nativos reclutados para los niveles más altos de la burocracia.

En los *niveles regional y local*, estaban representados por aquellas clases y otros elementos que eran ya sea miembros de los grupos a nivel de la India en su conjunto incluidos en la categoría anterior, ya sea aquellos que, aun perteneciendo a estratos sociales jerárquicamente inferiores, *actuaban a partir de los intereses de dichos grupos y no conforme a los intereses verdaderamente correspondientes a su propio ser social*.

Tomada en su conjunto y en términos abstractos, esta última categoría de la elite era *heterogénea* en su composición y, gracias al carácter desigual de los desarrollos económico y social a nivel regional, *era distinta en cada área*. La clase o elemento dominante en un área, a partir de la definición que se dio anteriormente, podía estar entre los dominados en otra. Esto podía crear muchas ambigüedades y contradicciones —y de hecho las creó— en actitudes y alianzas, especialmente entre los estratos más bajos de la aristocracia rural, los terratenientes empobrecidos, los campesinos ricos y medios, los cuales pertenecían, *idealmente hablando*, a la categoría de "pueblo" o de "clases subalternas", tal como se la define a continuación. Es tarea de la investigación explorar, identificar y medir la naturaleza *específica* y el grado de *desviación* de estos elementos respecto al ideal, así como situarlos históricamente.

Los términos "pueblo" y "clases subalternas" han sido utilizados como sinónimos a lo largo de esta nota. Los grupos y elementos sociales incluidos en esta categoría representan *la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como "elite"*. Algunas de estas clases y grupos, como ser la aristocracia rural más baja, los hacendados empobrecidos, los campesinos ricos y los campesinos medios, que figurarían "naturalmente" como parte del "pueblo" o de los "subalternos", podían, bajo ciertas circunstancias, actuar para la "elite", como se la definió anteriormente, y ser así clasificados a partir de esta en algunas situaciones locales y regionales, ambigüedad que le toca aclarar al historiador a partir de una lectura detallada y sensata de la evidencia.

Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial[1]

Ranajit Guha

La historiografía de la insurgencia campesina en la India colonial es tan antigua como el propio colonialismo. Nació de la intersección de los intereses políticos de la Compañía de las Indias Orientales, y de una visión de la historia característica del siglo XVIII —una visión de la historia como política y del pasado como guía para el futuro. Les preocupaba impedir que sus recién adquiridos dominios se desmembrasen como el imperio moribundo de los mongoles bajo el impacto de las insurrecciones campesinas. Ya que los disturbios agrarios en multitud de formas y a una escala que iba desde los levantamientos locales hasta campañas militares que se extendían por muchos distritos, fueron endémicos durante los primeros tres cuartos del dominio británico hasta el mismo final del siglo XIX. Contando por encima los acontecimientos catalogados,[2] se encontrarán no menos de 110 ejemplos conocidos, incluso para el periodo más breve de 117 años —desde el *dhing* de Rangpur al *ulgulan* de Birsaite— incluido en esta obra [ver nota 1]. Los cimientos del desarrollo del Estado se agrietaban una y otra vez como consecuencia de estos movimientos sísmicos hasta que aprendieron a adaptarse a la peculiar situación a través de pruebas y tanteos, y se consolidaron aumentando la sofisticación de los controles legislativos, administrativos y culturales.

---

1 La versión en inglés de este texto, traducida por Gloria Cano, corresponde a la introducción de *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford, 1983). Lo hemos tomado de Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Barcelona: Editorial Crítica, 2002, 95-112). Agradecemos a la Editorial Crítica por autorizar su reproducción. (N. de E.)

2 La estimación se basa en acontecimientos catalogados en tres trabajos conocidos, como son los de Chaudhuri, *Civil Disturbances during the British Rule in India*, Calcuta, 1995; y Ray, *Bharater Baiplabik Samgramer Itihas,* Calcuta, 1970, y *Bharater Krishak-bidroha O Ganatantrik Samgram*, vol. I, Calcuta, 1966. Una lista completa, realizada por diferentes historiadores, sin duda mostraría un número aún mayor. Para los eruditos que trabajan en las diversas regiones específicas, obviamente, estas compilaciones, basadas en fuentes publicadas y obras secundarias, no incluyen muchos casos locales que podrían recuperarse de los archivos y de la literatura oral.

La insurgencia fue así la necesaria antítesis del colonialismo durante toda la fase entre su inicio y su mayoría de edad. La tensión de esta relación requería un registro al que el régimen pudiera acudir para tratar de entender la naturaleza y la motivación de cualquier estallido considerable de violencia a la luz de la experiencia previa y, entendiéndola, pudiese reprimirla. La historiografía intervino aquí para proporcionar este discurso vital para el Estado. Así fue como las primeras versiones sobre las insurrecciones campesinas durante el periodo de dominio británico se escribieron como documentos administrativos de una u otra clase: despachos sobre las operaciones de contrainsurgencia, actas departamentales sobre las medidas para ocuparse de una insurrección todavía activa e informes de la investigación de algunos de los casos más importantes de alborotos. En toda esta literatura, conocida en la profesión como "fuentes primarias", se puede entrever la mente oficial que lucha por comprender estos fenómenos aparentemente imprevistos mediante analogías, esto es, para decirlo como Saussure, "la analogía supone la conciencia y la comprensión de una relación que una las formas entre sí".[3] Tal como se hace cuando se aprende el uso de un nuevo lenguaje, que exploramos el paso de los elementos conocidos a los desconocidos, comparando y contrastando sonidos y significados desconocidos con otros familiares, los primeros administradores trataron de dar sentido a una revuelta campesina en términos de lo que la hacía semejante o diferente a otros incidentes de la misma clase. Así los levantamientos de Chota Nagpur de 1801 y 1817 y la *bidroha* de Barasat de 1831 sirvieron como puntos de referencia en algunas de las manifestaciones políticas más autorizadas sobre la insurrección de los kol de 1831 y 1832; esta a su vez figuró en el pensamiento oficial al más alto nivel con motivo de la *hool* de los santal de 1855, y este último acontecimiento fue citado por la Comisión de Disturbios del Deccan como un paralelo histórico del tema que investigaban —la revuelta kunbi de 1875 en los distritos de Poona y Ahmadnagar.[4]

El discurso sobre la insurgencia campesina hizo su debut, claramente, como un discurso de poder. Parecía racional en su representación de un pasado lineal y secular más que cíclico y mítico, pero no tenía más que las razones de Estado como su *raison d'être*. Diseñado para el servicio del régimen como un instrumento directo de su voluntad, no se molestó siquiera en ocultar su carácter partidista. En efecto,

3 Saussure, *Course in General Linguistics*, 190.

4 BC 1363 (54227): nota del vicepresidente (30 de marzo de 1832); nota de Blunt (24 de marzo y 4 de abril de 1832). BC 1363 (54228). JP, 19 de julio de 1855; Elliott a Grey (15 de julio de 1855). JP, 8 de noviembre de 1855: nota del teniente-gobernador (19 de octubre de 1855).

a menudo se fundía, tanto en sus formas narrativas como analíticas, con lo que era explícitamente un documento oficial. Porque la práctica administrativa convirtió casi en un convencionalismo que un magistrado o un juez elaborase su informe sobre un levantamiento local como una narración histórica, tal como lo atestigua la serie clásica de *Narraciones de Acontecimientos*, producida por los jefes de los distritos afectados por los disturbios de los años del Motín. Y a su vez, la explicación causal usada en la historiografía occidental para alcanzar lo que sus profesionales creían que era la verdad histórica, sirvió en la historiografía colonialista tan solo como una apología de la ley y el orden —la verdad de la fuerza con la cual los británicos se habían anexionado el subcontinente. Cuando las autoridades judiciales de Calcuta presentaron una declaración, poco después de la insurrección dirigida por Titu Mir, resultó ser "un objeto de la mayor importancia" para el gobierno "que la causa que provocó [estos disturbios] fuera plenamente investigada a fin de que los motivos que alentaron a los insurgentes [pudiesen] ser debidamente comprendidos y se adoptasen medidas oportunas para prevenir que se repitiesen hechos similares".[5] En consecuencia, se asoció la causalidad a la contrainsurgencia y el sentido de la historia se convirtió en un elemento de incumbencia administrativa.

La importancia de tal representación puede difícilmente sobrestimarse. Al hacer de la seguridad del Estado la problemática central de la insurgencia campesina, se convirtió esta en un mero elemento en la carrera del colonialismo. En otras palabras, al campesino se le negó el reconocimiento como protagonista de la historia por derecho propio, incluso dentro de un proyecto que le pertenecía. Esta negación llegó a codificarse en la historiografía dominante, que era el único tipo de historiografía que se escribía sobre tal tema. Incluso un escritor que no tuviera, por lo menos aparentemente, obligación de pensar como un burócrata afectado por el trauma de una insurrección reciente se veía condicionado a reescribir la historia de una revuelta campesina como si fuese otra historia —la del Raj, o la del nacionalismo indio, o la del socialismo, según fuese su inclinación ideológica. El resultado, cuya responsabilidad deben compartir por igual todas las escuelas y tendencias, ha sido el de excluir al insurgente como protagonista o sujeto de su propia historia.[6]

Reconocer a los campesinos como autores de su propia rebelión representa atribuirles, como hemos hecho aquí, una conciencia. Por lo tanto, la palabra "insurgencia" se ha utilizado en el título y en el texto como el nombre de esta conciencia que da forma substancial a la actividad de las masas rurales, conocida como revuelta,

5 JC, 22 de noviembre de 1831 (n. 91).

6 Para una presentación más elaborada sobre este argumento véase Guha, "La prosa de la contrainsurgencia", en S. Dube, *Pasados postcoloniales*, 159-208.

levantamiento, rebelión, etc., o, por utilizar sus designaciones homólogas indias: *dhing*, *bidroha*, *ulgulan*, *hool*, *fituri*, etc.[7] Esto equivale, por supuesto, a rechazar la idea que considera tal actividad como puramente espontánea, una idea que es a la vez elitista y errónea. Es elitista porque convierte la movilización del campesinado en dependiente por completo de la intervención de líderes carismáticos, de organizaciones políticas avanzadas o de las clases altas. En consecuencia, la historiografía nacionalista burguesa tiene que esperar hasta la aparición de Mahatma Gandhi y del Partido del Congreso para explicar los movimientos campesinos del periodo colonial para que de esta manera todos los acontecimientos más importantes de este tipo hasta el final de la Primera Guerra Mundial puedan tratarse como la prehistoria del "Movimiento de la Libertad". Una perspectiva igualmente elitista, inclinada a la izquierda, percibe en los mismos acontecimientos la prehistoria de los movimientos socialistas y comunistas en el subcontinente. Lo que ambas interpretaciones asimilistas comparten es "una perspectiva histórico-política escolástica y académica que considera reales y dignos de consideración únicamente los movimientos de revuelta que son cien por ciento conscientes, esto es, los movimientos que están dirigidos por planes elaborados de antemano hasta el último detalle o que se sitúan en la línea de la teoría abstracta (que viene a ser lo mismo)".[8]

Pero como ha dicho Antonio Gramsci, cuyas palabras acabo de citar, no hay lugar para la pura espontaneidad en la historia. Aquí es precisamente donde yerran los que no saben reconocer la impronta de la conciencia en los movimientos aparentemente no estructurados de las masas. El error deriva, por lo general, de dos nociones casi intercambiables de organización y política. Lo consciente se supone en esta perspectiva que es idéntico a lo que está organizado en el sentido de que tiene, en primer lugar, un "liderazgo consciente", en segundo lugar, algún objetivo bien definido, y en tercer lugar, un programa que especifica los componentes de este programa como objetivos particulares, así como los medios para alcanzarlos (la segunda y tercera condición se funden en algunas versiones). La misma ecuación se escribe a veces con la política substituyendo la organización. Para aquellos que lo usan, este recurso ofrece la ventaja especial de identificar la conciencia con sus propios ideales y normas políticos, de forma que la actividad de las masas que no cumplen estas condiciones puede caracterizarse como inconsciente, y por tanto pre-política.

---

7 Al final del volumen se adjunta un glosario de las palabras indias usadas en el texto. (N. del E.)

8 Esta y otras observaciones atribuidas a Gramsci sobre la cuestión de la espontaneidad han sido tomadas de "Spontaneity and Conscious Leadership" en Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 196-200.

La imagen del rebelde campesino pre-político en sociedades que todavía no están enteramente industrializadas debe mucho a la obra pionera de E. J. Hobsbawm, publicada hace más de dos décadas.[9] Hobsbawm ha escrito sobre la "gente pre-política" y las "poblaciones pre-políticas". Usa este término una y otra vez para describir un estado de absoluta o casi absoluta ausencia de conciencia política o de organización que supone que ha sido característico de estas gentes. Así, "el bandido social aparece", según él, "solo antes de que los pobres hayan alcanzado la *conciencia política* o adquirido *métodos más efectivos de agitación social*", y lo que entiende por tales expresiones (la cursiva es mía) queda claro en la siguiente frase: "El bandido es un *fenómeno pre-político* y su fuerza es inversamente proporcional a la del *revolucionarismo organizado* y a la del *Socialismo o Comunismo*". Y encuentra que "las formas tradicionales del descontento campesino" han estado "virtualmente desprovistas de cualquier ideología, *organización o programa* explícitos". En general, la "gente pre-política" se define como los "que todavía no han encontrado, o están justamente empezando a encontrar, un lenguaje específico en que expresar sus aspiraciones sobre el mundo".

El material de Hobsbawm procede casi enteramente de la experiencia europea y sus generalizaciones están quizás de acuerdo con esta, aunque se detecta cierta contradicción cuando dice al mismo tiempo que "el bandidaje social no está cerca de *ninguna organización o ideología*", y que "en un cierto sentido el bandolerismo es más bien una forma primitiva de protesta social organizada". Tampoco su caracterización, en *Captain Swing*, del movimiento de los trabajadores agrícolas ingleses de 1830 como "espontáneo y no organizado" está enteramente de acuerdo con la observación de su coautor, George Rudé, en el sentido de que muchas de sus "actuaciones" agresivas, tales como disturbios por el salario, destrucción de máquinas y "asaltos" de capataces y sacerdotes, "aunque hubiesen estallado espontáneamente, desarrollaron muy pronto el núcleo de una organización local".

Sea cual fuere su validez para otros países, la noción de la insurgencia pre-política campesina no ayuda a entender la experiencia de la India colonial. Pues aquí no hubo nada en los movimientos militantes de sus masas rurales que no fuese político. No podía ser de otro modo en las condiciones en que trabajaban, vivían y concebían el mundo. Considerando el subcontinente como una totalidad, el desarrollo capitalista en la agricultura siguió siendo incipiente y débil a lo largo de un siglo y medio, hasta 1900. Las rentas constituían la parte más substancial de los ingresos producidos por la propiedad de la tierra. Sus titulares estaban relacionados

9 Las citas que siguen corresponden a E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, 2, 5, 13, 23, 96 y 118; y Hobsbawm y G. Rudé, *Captain Swing*, 19 y 205.

con la vasta mayoría de productores agrícolas como terratenientes, arrendatarios, aparceros, trabajadores agrícolas y muchos otros tipos intermedios con características derivadas de cada una de estas categorías. El elemento que era constante en esta relación, con toda su variedad, era la extracción del excedente campesino por medios que estaban menos determinados por las fuerzas de una economía de mercado que por la fuerza extraeconómica de la posición del terrateniente en la sociedad local y en la política colonial. En otras palabras, se trataba de una relación de dominio y subordinación —una relación política de tipo feudal, o como se ha descrito adecuadamente, una relación semifeudal, que derivaba su subsistencia material de unas condiciones precapitalistas de producción, y su legitimidad, de una cultura tradicional todavía dominante en la superestructura.

La autoridad del Estado colonial, lejos de ser neutral con respecto a esta relación, fue uno de sus elementos constitutivos, ya que bajo el Raj el Estado apoyó directamente la reproducción del sistema de tenencia de la tierra. Tal y como Murshid Quli Khan había reorganizado el sistema fiscal de Bengala con el fin de reemplazar una aristocracia agraria ineficiente y en bancarrota por un conjunto solvente y relativamente vigoroso de terratenientes,[10] del mismo modo los ingleses introdujeron sangre nueva para reemplazar la vieja en el cuerpo de propietarios mediante el *Permanent Settlement* [Acuerdo Permanente] en el este, el ryotwary en el sur y algunas permutaciones de los dos en la mayoría de las otras partes del país. El resultado revitalizó una estructura casi feudal al transferir recursos de los miembros más viejos y menos efectivos de la clase de terratenientes a otros más jóvenes y más fiables para el régimen, desde un punto de vista político y financiero. Para el campesino esto significó, en muchos casos, una explotación más intensiva y sistemática: el tipo brutal de opresión medieval del campo, emanada de la voluntad arbitraria de los déspotas locales bajo el sistema anterior, fue substituido ahora por la voluntad más reglamentada de un poder extranjero, que durante mucho tiempo daría a los terratenientes libertad para recaudar *adwab* y *mathot* de sus arrendatarios, fijarles rentas abusivas o echarlos de la tierra. Obligado por la presión a legislar contra tales abusos, el régimen fue incapaz de eliminarlos del todo porque sus agentes para hacer cumplir la ley a escala local servían como instrumento de la autoridad de los terratenientes, y la ley, tan equitativa sobre el papel, podía ser manipulada por los funcionarios de los tribunales y por los abogados a favor de los propietarios. El Raj permitió incluso que el poder de castigar, esa facultad fundamental del Estado, fuese compartido hasta cierto punto por la elite rural en nombre del respeto por la tradición indígena, lo que en la

10 Sarkar (ed.), *The History of Bengal*, 409-410.

práctica significaba cerrar los ojos ante la burguesía agraria que aplicaba la justicia criminal, ya fuese como miembros de la clase dominante operando desde *kachari* y *gadi*, o de las castas dominantes, atrincherados en los panchayats de los pueblos. La connivencia entre *sarkar* y zamindar a escala local formó parte de la experiencia común de los pobres y de los subalternos casi en todas partes.

Una consecuencia importante de esta revitalización del sistema de propiedad de la tierra bajo el control británico fue el fenomenal desarrollo del endeudamiento campesino. Porque con un mercado de la tierra floreciente bajo el triple impacto de la legislación agraria, el crecimiento demográfico y una provisión cada vez mayor de dinero, muchos *mahajans* y *banias* adquirieron docenas de fincas en las subastas en que se vendían las de terratenientes empobrecidos y arrendatarios desahuciados. Establecidos como propietarios rurales, concentraron toda su pericia de usureros en su función de rentistas. Les incitó a hacerlo un conjunto de factores específicos del control colonial —la casi total ausencia de leyes sobre la renta para proteger a los arrendatarios-cultivadores hasta el último cuarto del siglo XIX, la falta de topes efectivos y aplicables para los tipos de interés locales, la ausencia de coordinación entre el calendario de la cosecha, adaptado a las prácticas agrícolas tradicionales, y un calendario fiscal ajustado a la rutina de la administración imperial, y el desarrollo de una economía de mercado que incitaba a unos campesinos con poco o ningún capital a transformar su campo en el sentido de la agricultura comercial y, en consecuencia, a convertirse en deudores a perpetuidad. Un resultado acumulado de todo esto fue convertir a los terratenientes en prestamistas —alrededor de un 46 por ciento de todas las deudas en las entonces llamadas Provincias Unidas se debían a los terratenientes en 1934—,[11] lo que dio lugar a otra de esas paradojas históricas características del Raj, esto es, la de asignar al poder capitalista más avanzado del mundo la tarea de fusionar el sistema de tenencia de la tierra y la usura en la India, de forma que impedía el desarrollo del capitalismo tanto en la agricultura como en la industria.

Así fue como los poderes hasta entonces separados de los terratenientes, los prestamistas y los funcionarios llegaron a formar, bajo el gobierno colonial, un aparato compuesto de dominio sobre los campesinos. Su sujeción a este triunvirato —*sarkari*, *sahukari* y zamindari— era de carácter primariamente político, siendo la explotación económica tan solo una, aunque la más obvia, de sus diversas instancias. Porque la apropiación de su excedente se efectuaba por la autoridad ejercida sobre las sociedades y mercados locales por los terratenientes-prestamistas y un capitalismo secundario que funcionaba estrechamente asociado a ellos y por la inclusión de esta autoridad en el poder del Estado colonial. El elemento de coer-

11 Gobierno de Bengala, *Report of the Land Revenue Commission*, vol. I, 98.

ción era tan explícito y estaba tan presente en todos sus tratos con el campesino que este debía necesariamente considerar tal relación como política. Por la misma razón, al emprender la destrucción de esta relación se comprometía en lo que era esencialmente una tarea política, una tarea en que el nexo de poder existente tenía que ser derrocado como una condición necesaria para la reparación de cualquier agravio particular.

No había forma de que el campesino se lanzase a tal proyecto inconscientemente. Porque esta relación estaba tan reforzada por el poder de aquellos que se beneficiaban de ella, y por su determinación, sostenida por los recursos de la cultura gobernante, de castigar la menor infracción, que tenían que arriesgarlo todo tratando de subvertirla o destruirla con la rebelión. Este riesgo implicaba no solo la pérdida de sus tierras y de su ganado, sino también la de su posición moral que derivaba de una subordinación incondicional a sus superiores, que la tradición había convertido en su *dharma*. No es de extrañar, pues, que la preparación de una insurrección estuviese casi invariablemente marcada por muchas contemporizaciones y por la evaluación de los pros y los contras por parte de sus protagonistas. En muchas ocasiones intentaban al principio conseguir justicia de las autoridades enviando una delegación (por ejemplo en la *bidroha* de Titu, en 1831), haciendo una petición (por ejemplo en los alzamientos de Khandesh, en 1852), o mediante manifestaciones pacíficas (por ejemplo en la sublevación del Índigo, en 1860) y se alzaban en armas solo como último recurso, cuando todos los otros medios habían fracasado. Además, una revuelta estaba precedida, en la mayoría de los casos, por una consulta entre los campesinos que dependía de las diversas formas organizativas de la sociedad local donde se iniciaba. Había asambleas de ancianos del clan y panchayats de casta, convenciones de vecinos, reuniones más amplias de masas, etc. Estos procesos de consulta eran con frecuencia muy prolongados y podían durar semanas e incluso meses antes de alcanzar el consenso necesario en diversos niveles hasta que la mayoría de una comunidad entera se movilizaba por el uso sistemático de canales fundamentales y de medios muy diferentes de comunicación verbal y no verbal.

Nada había nada de espontáneo en esto, en el sentido de ser irreflexivo y no deliberado. El campesino sabía lo que hacía cuando se sublevaba. El hecho que su acción se dirigiese sobre todo a destruir la autoridad de la elite que estaba por encima de él y no implicase un plan detallado para reemplazarla no lo pone fuera del reino de la política. Por el contrario, la insurgencia afirmaba su carácter político precisamente por este procedimiento negativo que trataba de invertir la situación. Al tratar de forzar la substitución mutua del dominante y del dominado en la estructura de poder no dejaba ninguna duda sobre su identidad como proyecto de poder. Como tal era acaso menos primitivo de lo que a menudo se presume. Con

frecuencia no careció ni de liderazgo ni de objetivo, ni incluso de algunos rudimentos de programa, aunque ninguno de estos atributos podía compararse, en madurez o en sofisticación, con los de los movimientos históricamente más avanzados del siglo XX. La evidencia es amplia e inequívoca en este punto. De los muchos casos discutidos en este trabajo no hay ninguno que pueda decirse que careció por completo de dirigentes. Casi todos tenían algún tipo de dirección central, por así llamarla, y alguna cohesión, aunque en ninguno de ellos existiese un control total de las muchas iniciativas locales nacidas de dirigentes surgidos de abajo cuya autoridad era limitada y de corta duración. Por supuesto estamos tratando de un fenómeno que no tiene nada que ver con la dirección de los partidos modernos, y que tal vez podría describirse mejor, en palabras de Gramsci, como "múltiples elementos de 'dirección consciente' pero ninguno de ellos [...] predominante". Lo que es algo muy distinto a estigmatizar estas luchas vagamente orientadas como estallidos "sub-políticos" de impetuosidad de masas sin ninguna dirección ni forma.

Además, si objetivo y programa son una medida de la política, las movilizaciones militantes de nuestro periodo deben considerarse como más o menos políticas. Ninguna de ellas carecía por completo de objetivos, aunque estos fuesen más elaborados y estuviesen definidos de manera más precisa en algunos acontecimientos que en otros. Los campesinos de Barasat dirigidos por Titu Mir, los santal bajo los hermanos *Subah* y los Munda bajo Birsa, todos manifestaron su objetivo de conseguir el poder de una forma u otra. Los reyes campesinos eran un producto característico de la revuelta rural en todo el subcontinente, y la anticipación de poder se indicó en algunas ocasiones por los rebeldes al designarse a sí mismos como un ejército formalmente constituido (*fauj*), sus comandantes, como personal que hace cumplir la ley (por ejemplo *daroga*, *subahdar*, *nazir*, etc.), y otros líderes, como funcionarios civiles de rango (por ejemplo *dewan*, *naib*, etc.); todo ello para simular las funciones de un aparato de Estado. Si el nuevo Raj con el que pretendían reemplazar al que intentaban destruir no se ajustaba del todo al modelo de un Estado nacional y secular, y su concepto de poder no lograba superar el localismo, el sectarismo y las divisiones étnicas, eso no eliminaba por completo el carácter esencialmente político de su actividad, pero definía la cualidad de esta política al especificar sus limitaciones.

Sería equivocado sobreestimar la madurez de esta política y buscar en ella las calidades de una fase posterior de conflicto de clase más intenso, una lucha antiimperialista general y un mayor nivel de militancia de las masas. Comparados con estos, los movimientos campesinos de los tres primeros cuartos del dominio británico representaban un estado de conciencia todavía incipiente y un tanto ingenuo. No obstante, nos proponemos el estudio de esta conciencia como nuestro tema central,

porque no es posible que se entienda la experiencia de la insurgencia como una simple historia de acontecimientos sin un sujeto. Es para rehabilitar este sujeto que debemos tomar la concepción que el campesino-rebelde tenía de su propio mundo y su voluntad de cambiarlo como nuestro punto de partida.

Por débiles y trágicamente ineficaces que puedan haber sido esta concepción y esta voluntad, significaban nada menos que los elementos de una conciencia que estaba aprendiendo a compilar y clasificar los momentos individuales y dispares de la experiencia y a organizarlos en alguna especie de generalización. Eran, en otras palabras, los comienzos mismos de una conciencia teórica. La insurgencia era, en efecto, el lugar de encuentro en que las dos tendencias mutuamente contradictorias de esta aún imperfecta, casi embrionaria, conciencia teórica —esto es, una tendencia conservadora constituida por el material heredado y absorbido sin crítica de la cultura dominante, y otra radical, orientada hacia la transformación práctica de las condiciones de existencia del rebelde—[12] se encontraron para realizar una prueba de fuerza decisiva.

El objeto de este trabajo es analizar y describir esta lucha no como una serie de encuentros específicos sino en su forma general. Los elementos de esta forma derivan de la larga historia de la subalternidad del campesino y de su esfuerzo por acabar con ella. De estos, el primero está más plenamente documentado y representado en el discurso de la elite, a causa del interés que siempre ha tenido para sus beneficiarios. Sin embargo, la subordinación difícilmente puede justificarse como un ideal y como una norma, sin reconocer el hecho y la posibilidad de la insubordinación, de modo que la afirmación de la dominación en la cultura dominante habla también elocuentemente de su Otro, esto es, de la resistencia. Ambas corren en trayectorias paralelas en los mismos periodos de la historia, como aspectos mutuamente implicados pero opuestos de un par de conciencias antagónicas.

Es así como la opresión de los campesinos y sus revueltas contra ella figuran una y otra vez en nuestro pasado, no solo como materias entremezcladas de hecho, sino también como tradiciones hostiles pero concomitantes. Igual como la práctica milenaria de mantener a las masas rurales en servidumbre ha ayudado a desarrollar códigos de deferencia y lealtad, así también la práctica recurrente de la insurgencia ha ayudado a desarrollar estructuras bien establecidas de desafío a lo largo de los siglos. Tales estructuras son operativas, aunque sea de una manera débil y fragmentaria, incluso en la vida cotidiana y en la resistencia individual y de grupos minoritarios, pero alcanzan su más enfático y amplio aspecto cuando estas masas comienzan a trastornar el orden del mundo y los rituales; los cultos y las ideologías

12 Gramsci, *Selections*, 333.

moderadores no bastan ya para mantener la contradicción entre los subalternos y los dominadores en un nivel no antagónico. Estas grandes estructuras de resistencia varían en detalle según las diferencias entre culturas regionales, así como entre estilos de dominación y el peso relativo de los grupos dominantes en cada situación. Pero dado que la insurgencia, con todas sus variantes locales, se relaciona de forma antagónica con esta dominación en todas partes a lo largo del periodo histórico estudiado, hay mucho en ella que se combina en pautas que se extienden por todas sus expresiones particulares. Porque, como se ha dicho:

> La historia de todas las sociedades del pasado ha consistido en el desarrollo de los antagonismos de clase, antagonismos que asumieron diferentes formas en épocas diferentes. Pero sea cual fuere la forma que puedan haber tomado, hay un hecho común a todas las edades pasadas, esto es la explotación de una parte de la sociedad por la otra. No es de extrañar, pues, que la conciencia social de épocas pasadas, a pesar de la multiplicidad y variedad que exhibe, gire en torno a ciertas formas comunes, o ideas generales, que no pueden desvanecerse por completo, excepto con la desaparición total de los antagonismos de clase.[13]

Nuestro objetivo en este trabajo será buscar e identificar algunas de esas "formas comunes o ideas generales" de la conciencia rebelde durante el periodo colonial. Sin embargo, dentro de esta categoría hemos elegido centrar la atención en "los primeros elementos" que hacen posible que las ideas generales se combinen en formaciones complejas y constituyan lo que Gramsci ha descrito como "los pilares de la política y de cualquier acción colectiva".[14] Estos *aspectos elementales*, como nos proponemos llamarlos, son abundantes y repetidos: precisamente porque ocurren una y otra vez y casi en todas partes en nuestros movimientos agrarios, son aquellos que pasan más inadvertidos. El resultado ha sido no solo excluir la política de la historiografía de la insurgencia campesina india, sino reducirla a un simple ornato, una especie de detalle decorativo y folclórico que sirve principalmente para realzar los *currículum vitae* de las elites indígenas y extranjeras. Por contraste, será la conciencia rebelde la que va a dominar este ejercicio. Queremos enfatizar su soberanía, su consistencia y su lógica para compensar su ausencia de la literatura sobre el tema y actuar, si es posible, como un correctivo al eclecticismo común a mucho de lo que se ha escrito sobre esto.

---

13 MECW: VI, 504.
14 Gramsci, *Selections*, 144.

La mayor parte de la evidencia utilizada, aunque no toda, es de origen elitista. Esta evidencia nos ha llegado en forma de documentos oficiales de una u otra clase —informes policiales, despachos del ejército, registros administrativos, actas y resoluciones de los departamentos gubernamentales, etc. Las fuentes no oficiales de nuestra información sobre el tema, tales como los periódicos o la correspondencia privada entre personas de autoridad, hablan también con la misma voz elitista, aunque sea la de la elite indígena o la de los no indios que están al margen de la burocracia. Elemento básico de la mayor parte de la literatura histórica sobre temas coloniales, la evidencia de este tipo tiene una forma de imprimir los intereses y la perspectiva de los enemigos de los rebeldes en cada narración de nuestras rebeliones campesinas.

Un modo obvio de combatir este sesgo podría ser convocar el folclore, oral y escrito, en ayuda del historiador. Desafortunadamente no es bastante para servir a este propósito ni en cantidad ni en calidad, a pesar de las ilusiones populistas en sentido contrario. Por una parte, el volumen real de evidencia que ofrecen las canciones, poesías, baladas, anécdotas, etc., es exiguo, hasta el punto de resultar insignificante, comparado con la gran cantidad de documentación disponible de las fuentes elitistas sobre casi todos los movimientos agrarios de nuestro periodo. Esto representa una medida no solo del monopolio que los enemigos de los campesinos tuvieron de la literatura bajo el Raj, sino de su preocupación por vigilar y registrar cada gesto hostil de las masas rurales. Tenían simplemente demasiado que perder, y el miedo que obsesiona a toda autoridad basada en la fuerza, hizo de ellos unos archiveros cuidadosos. Tomemos, por ejemplo, la *hool* Santal de 1855, que en este aspecto es más rica que otros movimientos. Tan solo lo que de ella sabemos a partir de las series *de Judicial Proceedings* de los Archivos del Estado del Oeste de Bengala, sin contar con los documentos de los distritos, sobrepasa con mucho la información que puede obtenerse de los recuerdos de Jugia Harom y Chotrae Desmanjhi, unidos al folclore compilado por Sen, Baskay, y Archer y Culshaw.[15] Para la mayoría de los otros acontecimientos la proporción resulta todavía más a favor de las fuentes elitistas. En efecto, para uno de los más importantes, la revuelta de Barasat de 1832, sería difícil encontrar algo que no proceda de una fuente identificada con opiniones hostiles a Titu y sus seguidores.

Un aspecto igualmente decepcionante del folclore relacionado con la militancia campesina es que también puede ser elitista. No todos los cantantes ni intérpretes de baladas tenían una visión que simpatizase con los rebeldes. Algunos pertenecían a familias de casta superior venidas a menos en tiempos difíciles o a otros grupos

15 Ver MHKRK: *passim*, especialmente clxxvi-viii; Culshaw y Archer, "The Sontal Rebellion", 218-239; Sen (ed.), *Eastern Bengal Ballads*, vol. 2, 265-271; Baskay, *Saontal Ganasamgramer Itihas*, *passim*.

empobrecidos de las capas medias de la sociedad rural. Separados de los cultivadores de la tierra por su estatus, si no por su riqueza, buscaban el patronazgo de la burguesía rural y expresaban sus angustias y prejuicios en sus composiciones sobre los disturbios agrarios. Así, la voz insurgente que nos llega a través de la poesía de Mundari y de las homilías publicadas por Singh, o la canción contra la medición de tierras en dialecto Sandip publicada por Grierson, están más que compensadas en la literatura popular por la representación de los puntos de vista de los terratenientes en algunos de los versos citados en el relato de Saha de la bidroha de Pabna, en el de la insurrección Pagalpanthi de Ray, etc.[16]

¿Cómo podemos entrar en contacto con la conciencia de la insurgencia cuando nuestro acceso a ella está cerrado de este modo por el discurso de la contrainsurgencia? La dificultad es quizás menos insalvable de lo que parece a simple vista. Porque la contrainsurgencia, que deriva directamente de la insurgencia y está determinada por ella en todo lo que es esencial para su forma y articulación, no puede apenas permitirse un discurso que no esté plena y compulsivamente implicado con los rebeldes y sus actividades. Es verdad que los informes, despachos, actas, juicios, leyes, cartas, etc., en que, policías, soldados, burócratas, terratenientes, usureros y otros, igualmente hostiles a la insurgencia, reflejan sus sentimientos, equivalen a una representación de su voluntad. Pero estos documentos no derivan su contenido tan solo de esta voluntad, dado que esta se afirma en otra voluntad, la del insurgente. Debiera ser posible, en consecuencia, leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento necesario que está difundido dentro de este cuerpo de evidencia.

Hay dos formas en que esta presencia se deja sentir. En primer lugar, aparece como una información directa de las manifestaciones rebeldes interceptadas de tanto en tanto por la autoridad y usadas para las campañas de pacificación, las promulgaciones legales, los procedimientos judiciales y las otras intervenciones del régimen contra sus adversarios. Testimonio de una especie de espionaje oficial, este discurso entra en los documentos de la contrainsurgencia de forma muy diversa, como mensajes y rumores que circulan dentro de una comunidad rural, fragmentos de conversación escuchados por espías, declaraciones hechas por cautivos en los interrogatorios policiacos o ante los tribunales, etc. Destinados a ayudar al Raj a suprimir la rebelión e incriminar a los rebeldes, su utilidad en ese aspecto particular resulta una medida de su autenticidad como documentación de la voluntad del insurgente. En otras palabras, el discurso interceptado de este tipo da testimonio

16 Singh, *Dust-storm and Hanging Mist*, apéndices H, I y K; Grierson, *Linguistic Survey of India*, 257; Saha, *Pabna Jelar Itihas,* vol. III, 97-100; y Ray, *Bharater Krishak bidroha O Ganatantrik Samgram*, 235.

tanto de la conciencia de los campesinos rebeldes como de las intenciones de sus enemigos, y puede servir legítimamente como evidencia para una historiografía no comprometida con el punto de vista de estos últimos.

La presencia de esta conciencia se afirma también por una serie de indicios dentro del discurso de la elite. Estos tienen la función de expresar la hostilidad de las autoridades británicas y de sus protegidos nativos hacia los ingobernables perturbadores del campo. Las palabras, las frases y los fragmentos enteros de prosa destinados a este propósito están diseñados principalmente para indicar la inmoralidad, la ilegalidad, la barbarie, etc., de la práctica insurgente y para anunciar por contraste la superioridad de la elite en cada aspecto. Como medida de la diferencia entre dos percepciones mutuamente contradictorias, tienen mucho que decirnos, no solo sobre la mentalidad de la elite, sino también sobre lo que se opone a ella, es decir, sobre la mentalidad subalterna. El antagonismo es, en efecto, tan completo y está tan firmemente estructurado que, a partir de los términos declarados por uno, debería ser posible, invirtiendo sus valores, derivar los términos implícitos del otro. Cuando, por tanto, un documento oficial habla de bandidos como participantes en los disturbios rurales, no significa (según el sentido normal de la palabra *urdu*) una colección ordinaria de delincuentes, sino de campesinos implicados en una lucha agraria militante. En el mismo contexto, una referencia a algún "pueblo dacoit" (como se encuentra tan a menudo en las narraciones del Motín) indicaría la población entera de un pueblo unido para resistir a las fuerzas armadas del Estado; "contagio", el entusiasmo y la solidaridad generada por un alzamiento entre diversos grupos rurales dentro de una región; "fanáticos", rebeldes inspirados por alguna especie de doctrina de restauración de creencias antiguas o de puritanismo; "anarquía", el desafío por parte de la gente de lo que se había establecido como delito, etc. En efecto, las presiones ejercidas por la insurgencia en el discurso de la elite obligan a reducir el campo semántico de muchas palabras, y a asignarles significados especializados con el fin de identificar a los campesinos como rebeldes, y su intento de transformar el mundo, como un crimen. Gracias a este proceso de limitación es posible para el historiador usar este lenguaje empobrecido y casi técnico como una clave para las antonimias que hablan por una conciencia rival, la del rebelde. Una parte de esta conciencia que está tan firmemente inscrita dentro del discurso de la elite, podrá, esperamos, hacerse visible en nuestra lectura de ella.

Bibliografía

Material de archivo

(I) Oficina de la India, Biblioteca de Londres

Colección Board: 1361 (54222); 1362 (54223, 54224, 54224); 1363 (54226, 54227); 1502 (58892, 58893); 2354 (146775). Los números que se encuentran fuera de los paréntesis indican la ubicación de los volúmenes dentro de una serie, mientras que los números que están dentro indican la ubicación de documentos en un volumen particular. (Abreviación: BC; JC).

Actas del Departamento Judicial de Bombay: Vols. 54 (890); 61 (4315, 4316). Las referencias han sido dadas por las fechas de las actas. (Abreviación: BJD).

(II) Archivos del Estado de Bengala Occidental (Calcuta)

Actas judiciales: Mayo-Diciembre, 1855. Las referencias han sido dadas por las fechas de las actas. (Abreviación: JP).

Actas judiciales (*Departamento de Policía*): Archivo número 448: "Pubna Riost" (Abreviación: JP (P)).

Material publicado

Baskay, Dhirendranath, 1976. *Saontal Ganasamgramer Itihas* (en bengalí). Calcuta.

Chaudhuri, Sashi Bhusan, 1955. *Civil Disturbances during the British Rule in India*. Calcutta: World Press.

Culshaw, W. I y W. G. Archer, 1945. "The Santal Rebellion", *Man in India* 25 (4): 218-239.

De Saussure, Ferdinand, 1974. *Course in General Linguistics*. Glasgow: Fontana/Collins.

Hobsbawm, Eric, 1959. *Primitive Rebels*. Manchester; Manchester University Press.

_____ y Rudé, George, 1969. *Captain Swing*. Londres: Lawrence & Wishar.

Gramsci, Antonio, 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Londres: International Publishers. Trad. esp.: "Espontaneidad y dirección consciente", en Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2, 51-55.

Grierson, George, 1968. *Linguistic Survey of India*, vol. 5. Delhi: Motilal Banarsidass.

Guha, Ranajit, 1983. "The Prose of Counter-insurgency", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern studies*, II. Delhi: Oxford University Press, 1-42.

Ray, Suprakash, 1970. *Bharater Baiplabik Samgramer Itihas* (en bengalí). Calcuta.

_____, 1966. *Bharater, Krishak-bidroha O Ganatantrik Sangram*, vol. I (en bengalí). Calcuta: DNBA Brothers.

Saha, Radharaman, 1923-6. *Pabna Jelar Itihas*, vol. III. Pabna.

Sarkar, Jadunath (ed.), 1848. *The History of Bengal*, vol. 2. Dacca: Dacca University.

Sen, Dinesh Chandra, (ed.), 1926. *Eastern Bengal Ballads*, vol. 2. Calcuta: University of Calcutta Press.

Singh, Suresh, 1966. *The dust-storm and the hanging mist*. Calcuta: K. L. Mukhopadhyay.

La muerte de Chandra[1]

Ranajit Guha

Este ensayo da comienzo con una transgresión: la de elegir un título que cumple el propósito de burlar o, mejor aún, violar las intenciones que subyacen en el material aquí reproducido y que comportan de antemano la faena de servir a dos autoridades. Estas últimas son la autoridad de la ley que registró el acontecimiento en la forma presente, y la autoridad del editor, que lo desvinculó de otras noticias asentadas en un archivo y le dio cabida en otro ordenamiento: un libro formado por documentos que han sido reunidos debido a su interés sociológico. El movimiento que se ha generado en virtud de la existencia previa de estas dos intenciones —la de la ley y la del académico— da indicio de que se han interpuesto otras voluntades y propósitos. Cualesquiera que estos fueran —antropológicos, literarios, administrativos o de otra índole—, ocasionalmente deben haberle asignado a este material nombres y funciones que lo ubicaban dentro de algunas series construidas de modo muy diferente y lo identificaban bajo clasificaciones distintas. No sabemos nada de estas resoluciones y objetivos, excepto que deben haber ocurrido. Aun así, el hecho de que hayan tenido lugar, en la forma indeterminada que fuera, justificaría que se interviniera una vez más; así se podría efectuar un retorno a los puntos terminales del viraje, los únicos sitios visibles de la intencionalidad legal y editorial a fin de profanarlos dándole denominación una vez más a este material y textualizándolo para que cumpla un nuevo propósito. Este propósito consiste en devolver ese documento a la historia. A continuación lo citamos *in extenso*.[2]

---

1 La versión en inglés de este ensayo fue publicada en *Subaltern Studies,* V (3ª impresión, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995, 135-65). La presente versión fue traducida por Fausto José Trejo y publicada por *Historia y Grafía* (núm. 12, 1999, 49-86). Agradecemos a este revista y a Ranajit Guha por autorizarnos a republicarla. (N. del E.)

2 Este documento aparece publicado como el artículo número 380 en *PMCS*, mi abreviatura para Panchanan Mandal (ed.), *Chitthipatre Samajchitra*, vol. 2, Calcutta, 1953, . 277-8. Ha sido entresacado de los archivos de la Universidad Viswabharati. Se remonta a 1255, de acuerdo al año bengalí. Dado que el suceso a que hace referencia ocurrió en el mes de Choitra (véase la nota 2), la fecha correspondiente en el calendario cristiano debe ser 1849 d.C. Algunos de los nombres propios que aparecen en este texto están sujetos a variaciones: el apellido Chashani se convierte en Chashini y Chashin, en tanto que los nombres de pila

I

[Señal de invocación]

"[…] una dosis a eso de […] y al llegar el alba nuevamente preparé una pasta de la droga y se la administré a Chandra. El medicamento no hizo nada para destruir el feto. Al día siguiente, cuando visité otra vez al mismo Kali Bagdí en compañía de mi madre y de Chandra, nos dio una medicina herbal que se debía tomar tres veces al día (*jorí tin pan*) junto con alguna *horituki* (fruta silvestre con valor medicinal) y dos tabletas de *bakhor guli* (un preparado de hierbas y arroz empleado para inducir el aborto) diluidas en agua de lima. El 12 Choitra[3] preparé una pasta de la medicina con mis propias manos y le di una dosis a Chandra a la segunda *prohor*[4] y cuarto de la noche. Así pues, aproximadamente quince minutos después de la segunda *prohor* fue destruido el feto, que cayó al suelo envuelto en sangre. Mi madre lo recogió con una paja y lo arrojó. Incluso después de ese momento Chandra sentía que el dolor en el vientre seguía intensificándose, v se murió cuando aún restaban por transcurrir 4 o 5 *dondos*[5] de la noche. Entonces mi hermano Gayaram, su cuñado y el hermano de mi madre, Horilal, inhumaron el cadáver de Chandra cerca de la curva [del río]. Yo le había administrado la medicina en la creencia de que de ese modo pondría término a su embarazo, sin darme cuenta de que la iba a matar". Fin de la declaración.

Cuando se arrestó a los otros acusados con base en esta declaración, Bhagaboti Chashin, madre de la difunta Chandra, hizo una declaración que iba en conformidad con la de Brindar y, asimismo, abundó:

Brinda, Rongo y Kali se convierten en Brindra, Rongu y Kalicharan, respectivamente. Se han conservado estas variaciones en la traducción.

3 Choitra es el decimosegundo mes del año bengalí y corresponde aproximadamente a la segunda mitad de marzo y la primera mitad de abril.

4 *Pohor* y su variante, *prohor*, son una medida de tiempo que equivale aproximadamente a la octava parte de un día de veinticuatro horas. Se puede considerar, por tanto, que "la segunda *pohor* y cuarto de la noche" corresponden aproximadamente a tres cuartos de una hora pasada la medianoche.

5 *Dondo* es una medida de tiempo que equivale en forma aproximada a 24 minutos; así pues, se puede estimar que la expresión "aún restaban por transcurrir 4 o 5 *dondos* de la noche" significa de una hora y media a dos horas antes de la llegada del amanecer, y que "la segunda *dondo* del día" quiere decir poco menos de una hora después de la salida del sol.

"Hacia el final del último Phalgun,[6] Magaram Chasha vino a mi aldea y dijo: 'Durante los pasados cuatro o cinco meses he estado involucrado en una relación amorosa de carácter ilícito (*ashnai*) con tu hija Chandra Chashani y, a consecuencia de ello, ha quedado preñada. Tráela a tu propia casa y dispón que se le administre alguna medicina. De lo contrario, le pondré encima un *bhek*'.[7] Dos días después de eso envié a mi hija Brindra y a la hija de mi hermana Rongo Chashani a Bhabanipur para que trajeran a Chandra de regreso. Ese mismo día volvieron a Majgram con Chandra Chashani más o menos una *prohor* después de la caída de la noche, y Rongu dijo que la suegra de Chandra, Srimoti, y el cuñado del esposo de esta, Magaram Chasha, les habían dado un puchero de latón y un tazón hecho de cobre y estaño [a fin de que pagaran] las diligencias necesarias para conseguir la droga capaz de inducir un aborto". Fin de la declaración.

Y Kalicharan Bagdin, acusado, aseveró al prestar declaración:

"Aún faltaban cinco o seis días para que finalizara el mes de Phalgun en el año presente y yo me encontraba en mi parcela de hortalizas. Rongu Chashani se me acercó cuando era aproximadamente la segunda *dondo* del día y me dijo: 'Por favor llama a la puerta de mi casa. Cuando lo hagas, habré de contarte todo lo que tengo que decir'. Al día siguiente me dirigí a la casa de Bongshi Bagdí de Majgram pero no logré encontrar a Rongu Chashani. Regresaba a mi propia casa cuando me encontré nada menos que a Bhagaboti Chashani, quien me dijo: 'Mi hija Chandra Chashini se halla en el tercer mes de embarazo. Háganos el favor de facilitarnos una droga que ponga fin a su embarazo y nosotros le daremos a usted un puchero y un tazón'. No consentí [a su requerimiento]. Al día siguiente, mientras me hallaba en mi parcela de hortalizas, a eso de la una y media *dondo* del día la susodicha Bhagaboti Chashin se me acercó junto con un campesino entrado en años de la aldea Simla. Se trataba del suegro del hijo de Bhagaboti, pero no conozco su nombre. Bhagaboti pronunció

6 Phalgun es el decimoprimer mes del año bengalí y corresponde más o menos a la segunda mitad de febrero y la primera mitad de marzo.

7 El hábito de una persona perteneciente a la secta de los Boishnob.

estas palabras: 'Por favor danos una medicina que destruya el feto. Pagaremos con dinero, si así lo exiges'. Como ese día no tenía a la mano la droga que provoca el aborto, le dije a Bhagaboti: 'Por favor reúnete conmigo mañana en este cuadro de hortalizas para recoger la medicina, el suegro de tu hijo no necesita tomarse la molestia de acudir de nuevo'. Al siguiente día yo me puse a trabajar en mi parcela. Cuando la mencionada Bhagaboti se me acercó a mediodía en compañía de su hija Chandra Chashini y solicité la paga de la medicina con la idea de que el suegro del hijo de Bhagaboti aportaría la suma, según lo prometido el día anterior, la hoy difunta Chandra me ofreció una paisa (moneda de cobre valuada como la sexagesimocuarta parte de una rupia). Acepté esa paisa y, tras pedirles que tomaran asiento enmedio de esa parcela de hortalizas…" [1849 d.C.].

II

¿Cómo ha de devolver uno este documento a la historia? El aparato ordinario de la historiografía nos ofrece escasa ayuda en este renglón. Diseñado para enfocar grandes sucesos e instituciones, funciona con mucha mayor facilidad cuando es aplicado a fenómenos más vastos que sobresalen visiblemente de entre los escombros del pasado. En consecuencia, el saber histórico ha desarrollado a través de la práctica recurrente una tradición que tiende a ignorar los pequeños dramas y los sutiles detalles que caracterizan a la vida social, especialmente en sus recovecos más soterrados. Una historiografía crítica puede encargarse de rellenar esta laguna y, para ello, debe inclinarse hasta quedar al ras de la tierra, con el objeto de observar las huellas que ha dejado una vida subalterna a lo largo de su recorrido temporal.

Sin embargo, en modo alguno se trata de una labor sencilla, tal como lo evidencia de manera tan dolorosa el material que aquí se presenta. La dificultad no surge de su falta de autenticidad. Por el contrario, tanto la prosa corno la presentación del documento nos dicen que estamos frente a un testimonio genuino del suceso descrito. Escrito en bengalí rústico —una porción del cual ha perdido inevitablemente su sabor en la traducción—, contiene errores ortográficos en abundancia y también se singulariza por no utilizar signos de puntuación ni estar distribuido en párrafos (a diferencia de la versión inglesa, que sí los introduce). Comienza con una señal, de invocación en la que se combina el acostumbrado signo *anji* (que se parece al número bengalí siete, coronado por una luna creciente) con la palabra honorífica 'Sree', duplicada con el nombre de la deidad Horí para producir un buen efecto.

Todo esto, aunado a la malograda mezcla de la jerga del campo y las frases tomadas en préstamo del lenguaje de la corte y adaptadas al persa, da pruebas inequívocas de que este documento es la obra de un escriba de la aldea y fue compuesto bajo las órdenes de los agentes encargados de hacer cumplir la ley en la localidad. Como tal, el texto atestigua la potencia del empuje disciplinario con que el régimen colonial mantuvo bajo su férula a la sociedad rural india hacia mediados del siglo XIX.

No obstante su autenticidad, este documento aún no logra satisfacer una condición importante que impone la práctica habitual de la historiografía: la condición de la contextualidad. Pues a menos que su material remita a un contexto, es difícil para el historiador saber lo que puede hacer con él. Esto es particularmente cierto en el caso del material narrativo, que cobra sentido solo sí se lo conecta con aquello que lo precede y lo que viene después. Tal es la razón de que la fuerza impulsora que subyace en gran parte de la investigación histórica sea un vivo deseo de plenitud: un afán no saciado y, de hecho, insaciable por hallar más y más conexiones que pasen a formar parte integrante de la textura rasgada del pasado y le devuelvan a este su condición ideal, a saber, la de ser lo que llamamos una narración completa. Por ello, es frustrante para ese deseo el toparse con el fenómeno de la fragmentación ese ente absolutamente independiente que de vez en cuando irrumpe en las propiedades de Clío, impide que una trama siga su curso en dirección al desenlace y deja sus partes desperdigadas. Nuestro espécimen es, pues, un fragmento no domesticado, tal como lo atestigua de forma rotunda el hecho de que se hayan perdido el inicio de la primera oración y el final de la última. Por ser una anécdota desprovista de un contexto bien identificado, ha llegado a nosotros simplemente como el residuo de un pasado desmembrado.

Nos habría sido de gran ayuda poder encontrar un modo de neutralizar los efectos de la descontextualización al situar a este fragmento dentro de una serie. Debe notarse que los principios de acuerdo a los que se construye una serie y el carácter que posee la autoridad responsable de la labor de edificación son igualmente relevantes para la comprensión que uno tenga de lo que se ha seriado. Los historiadores saben de sobra que los contenidos de una serie incluida en un archivo oficial o en el cuarto de grabación de una compañía tienen un significado que deriva en gran parte de las intenciones y los intereses del gobierno o la empresa en cuestión. El material que es aquí objeto de estudio también pertenece a una serie: aquella que ha sido construida según unos lineamientos editoriales con el propósito de integrar un libro de documentos. Pero, por desdicha, se ha diseñado este teniendo tan poca consideración por las contigüidades de tiempo y lugar y se ha ordenado su contenido bajo rótulos que comprenden una gama tan excesivamente amplía que la serialización en este caso particular no nos presta ningún auxilio en nuestra búsqueda de un contexto.

Semejante búsqueda se hace aún más intrincada debido a la mediación de la ley. Cada una de las declaraciones recogidas en este documento constituye un ejemplo de discurso oral directo, pero el acto de elocución ha sido instigado por las demandas de un oficial que hace investigaciones sobre lo que, según las conjeturas, es un asesinato. "El asesinato es el punto en el que la historia se entrecruza con el crimen", afirma Foucault, y el sitio donde ocurre esa intersección es, de acuerdo al filósofo, la "narrativa del crimen" (*récit de crime*).[8] El discurso del tabloide en el que este género es representado en su forma más popular y accesible cumple la función de "cambiar la escala, agrandar las proporciones, hacer que el minúsculo grano de la historia se haga visible y lograr que lo cotidiano tenga acceso a la narrativa". En efecto, de ese modo tales narrativas pueden "desempeñar un papel en el intercambio entre lo familiar y lo extraordinario, entre lo cotidiano y lo histórico". El asesinato común, trivializado en virtud de la tolerancia que todas las culturas manifiestan ante la crueldad, utiliza precisamente este discurso como su vehículo para cruzar la frontera incierta que lo separa de las "innombradas carnicerías" de una batalla y abrirse paso en la historia. (Se trata de "una historia sin amos, una historia poblada de sucesos frenéticos y autónomos, una historia situada debajo del nivel del poder y que se ha disgustado con la ley").

Si el discurso del tabloide contribuye a abrir un camino por el que el crimen desemboca en la historia, la función del discurso oficial como género es cercenar esa vía al asir el crimen en su especificidad, al reducir la amplitud de su significación a un conjunto de legalidades estrechamente definidas y al asimilarlo al orden existente convirtiéndolo en una de sus determinaciones negativas. Los *ekrars* —término legal para las confesiones o las admisiones de culpa— que articulan nuestro texto atestiguan precisamente la existencia de un proceso mediante el que una experiencia queda separada de su contexto vivo y es definida como un suceso tan innegable como vacío que está situado fuera de la historia. Este proceso tiene como misión extraer de esas declaraciones todo aquello que suscite la empatía y la piedad y no dejar ningún asomo de respuesta afectiva al contenido del texto, excepto los huesos desecados de una deixis: el "entonces" y el "allí" de un "crimen".

El orden de los *ekrars* muestra cómo se activa este proceso, mediante la estrategia discursiva de la ley, cómo esta última nombra el evento y lo sella con un propósito. En un sentido obvio en demasía, esto corresponde al procedimiento punitivo de una declaración inicial que conduce a una serie de arrestos, segui-

8 He tomado este y otros extractos citados en este párrafo del libro de Foucault *Moi, Pierre Riviére, ayant égorgé ma mère ma soeur et mon frère,* 269-71 (mi traducción).

dos de otras declaraciones. La voz autorial de la ley se introduce abruptamente entre las dos primeras deposiciones de nuestro texto para confirmar este aserto: "Cuando se arrestó a los otros acusados con base en esta declaración [la de Brinda], Bhagaboti Chashin, madre de la difunta Chandra, hizo una declaración que iba en conformidad con la de Brindra y, asimismo, abundó…". Sin embargo, lo que no se transparenta es la disparidad entre la verdadera secuencia de los hechos y la representación de estos en el documento. De la información que tenemos se desprende claramente que las iniciativas tomadas por Bhagaboti al escuchar que su hija estaba encinta y la transacción con Kali Bagdí *precedieron* al episodio en que Brinda administra la droga y a aquel en que su hermana muere. Aun así, de acuerdo al orden de las declaraciones, Brinda tenía que hablar primero. En consecuencia, el 'acto narrativo' comenzó *in medias res* con una relación sobre su papel en la historia y en la muerte de Chandra, y, de modo analéptico, dio pasos atrás para dibujar el trasfondo por medio de otras dos relaciones: la de Bhagaboti y la de Kali. En otros términos la narrativa desplegada en el documento viola la genuina secuencia de acontecimientos a fin de ajustarse a la lógica de una intervención legal que ha transformado a la muerte en un crimen, a una hermana solícita en una asesina y a todos los actuantes de esta tragedia en acusados, a la vez que ha convertido las palabras que dijeron bajo los efectos de la pena en *ekrars*. Interpretada de esta manera, la matriz de una experiencia histórica real se ha vuelto una matriz de legalidad abstracta, con el objeto de que a la voluntad del Estado se le facilite internarse en la voluntad de una población sojuzgada, reorganizarla parte por parte y finalmente tenerla bajo su control, de modo muy similar a como la Providencia logra imponerse sobre el pobre destino humano.

El producto de esta hipóstasis consiste en asimilar el orden de las declaraciones que se presentan ante nosotros a otro orden, a saber, el de la ley y el orden, en seleccionar solo una de todas las relaciones que su contenido tiene con su expresión y en designar a esa relación —a esa específica connotación— como la *verdad* de un suceso que ya ha sido clasificado como crimen. Esa connotación privilegiada moldea la pluralidad de elocuciones que se registraron de los individuos vinculados al suceso —una madre, una hermana y un vecino— hasta formar un conjunto de evidencias jurídicas y, de este modo, permite que la voz estentórea del Estado subsuma las humildes voces de los campesinos que aquí hablan entre sollozos y murmurando. Tratar de registrar esas voces apagadas es desafiar las pretensiones de una univocidad abstracta que insiste en denominar a este asunto complejo y de tantas aristas (una muestra representativa de los agobios de nuestra especie) como un "caso". Pues suponer que esta palabra significa "un ejemplo de que ha ocurrido una cosa" o "una declaración de hechos

en una causa *sub judice*"[9] (que es su significado habitual) es conferirles a tales aseveraciones la función de describir esa muerte meramente como sí se tratara de que ha ocurrido una cosa, como un acontecimiento desprovisto de cualquier otra determinación que no sea la de ser *sub judice*. Es como si en esa descripción no hubiera lugar para ocuparse de una voluntad o un propósito y todo lo dicho fuera encaminado a dar noticia de un suceso en el que no hubiera participado un sujeto. "La voluntad particular del criminal" es, según Hegel, "la única prueba que se posee de que la ofensa tiene una existencia incontrovertible".[10] Dar por supuesta la criminalidad a la vez que se excluye, empero, esa "voluntad particular" de la persona llamada criminal, y sustituir "la única prueba" de que la "ofensa" de Chandra "tiene una existencia incontrovertible" por la vacía factualidad de un "mero recuento de los asuntos" sería, según una lectura de estos *ekrars*, mantener a sus autores y la experiencia de estos al margen de la historia. En contraste con lo anterior, leer estas aseveraciones como un archivo es dignificarlas, dándoles la categoría de un escenario textual en el que se libra una lucha para devolver a la historia una experiencia que yace enterrada en una grieta oculta de nuestro pasado.

Esa lucha entraña nada menos que una competencia entre dos clases de política. Cada una de ellas se propone abordar el suceso de la muerte de Chandra y apropiarse de él en su calidad de emplazamiento discursivo, y mientras en un caso esta operación se hace en nombre del Estado, en el otro se hace en nombre de la comunidad. Sin embargo, el hecho es que la ley, como emisaria del Estado, ya había llegado a ese sitio antes del historiador y lo había reclamado como propio al denominar al suceso un "caso", a la muerte un "crimen" y a las elocuciones que lo describen un "ekrar". La consecuencia de esta apropiación ha sido descartar aquellas perspectivas que situaban al incidente dentro de la vida de una comunidad, ámbito en el que una multiplicidad de ansiedades y de intervenciones lo dotaban de su verdadero contenido histórico. Tal vez se puedan recobrar algunas de esas perspectivas si a la estratagema de asimilar esas declaraciones a los procesos legales

---

9 *The Concise 0xford Dictionary*, 6ª edición, Oxford, 1976, 152.

10 Hegel, *Philosophy of Rigth*, trad. y notas de T. M. Knox, parágrafo 99, 69. El comentario de Knox sobre este pasaje tiene relevancia para mi argumentación. "El crimen existe como un hecho, como un suceso, y es 'incontrovertible' en esa medida", escribe, "pero como suceso no puede ser distinguido por una persona criminal de otros sucesos, tales como los accidentes, Como *crimen*, existe solo para aquellos que están compenetrados de las interioridades del asunto, es decir, que lo conciben como una acción dotada de un *propósito* definido, y juzgado de ese modo, carece del carácter incontrovertible de un *mero* suceso; se convierte en algo genuinamente indiscutible un crimen y no un accidente, gracias a que para su realización entra en juego la voluntad del criminal, y, en este sentido es 'incontrovertible' solo porque lleva a efecto el propósito consciente de este". *Ibíd.*, 331.

se le opone una lectura que identifica a tales elocuciones como el registro de los esfuerzos hechos por una familia de bagdís para sobrellevar una crisis de manera colectiva (por más que el resultado de sus afanes sea insatisfactorio).

III

Los bagdís pertenecían al otro mundo de la sociedad colonial, en el que la extrema pobreza y la contaminación más abyecta se conjuntaban para ubicarlos en el extremo inferior de las clases y las castas. Una descripción autorizada que forma parte de la literatura oficial los coloca al margen de la sociedad hindú regida por la casta dominante ("habitan en las afueras del hinduismo"),[11] y otra los de afuera de la historia misma ("la gente de Sudra de baja extracción, cuya historia se ha perdido en la mayoría de los casos").[12] Asentados en Birbhum, un distrito al norte de Bengala, en un conglomerado de aldeas que se localiza en el extremo norte del área conocida como Dubrajpur thana.[13] Los miembros de esta familia y su parentela vivían dedicados obviamente a la agricultura, tal como lo indican los apellidos masculino y femenino *chasha y chashani* (*chashini y chasihi* son variaciones de este último). Podría, pues, decirse que pertenecían a la categoría de la "casta cultivadora" que les asignó Risley en su glosario etnográfico.[14] Pero, considerada a la luz de su auténtica función y de su posición dentro de la sociedad local, la denominación debe ser entendida como un eufemismo de proletariado rural. Pues incluso quince años antes del fin de la soberanía británica, los bagdís podían ser descritos, junto con las otras comunidades subalternas de ese distrito, como "trabajadores esencialmente agrícolas" que "se hacían completamente cargo de la serie de faenas agrícolas".[15] Una encuesta que se hizo entonces sobre tres thanas, incluida Dubrajpur, mostró que tenían "un porcentaje desproporcionadamente pequeño de intereses […] en los bienes raíces del distrito".[16] Mientras que los brahmanes, que integraban solo el 6.48 por ciento, de la población, eran propietarios del 72.25 por ciento de las tierras, los bagdis —el 9.13 por ciento de la población— no poseían tierra alguna. Igualmente, mientras los brahmanes poseían el 56.73 por ciento de la tierra en calidad de arrendatarios y el como raiyats, la

11 H. Risley, *Tribes and Castes of Bengal,* 43.

12 Gobierno de Bengala, *Final Report on the Survey and Settlement Operations in the District Birbhum, 1924-1932,* 17. En las referencias posteriores este trabajo aparece con el título de *Final Report*.

13 Para obtener más datos sobre el área y las poblaciones aquí identificadas, véase la nota p. 24.

14 Risley, *Tribes and Castes of Bengal,* 37.

15 *Final Report*, 15.

16 *Ibíd.*

parte de los bagdis era de 0.24 y 2.37 por ciento respectivamente. Las proporciones se revertían significativamente en el caso de la tierra que poseía un sub-raiyat: el 4.85 por ciento para los brahmanes y el 9,15 por ciento para los bagdis.[17] No se podría describir con mayor elocuencia la distribución desigual de recursos que había durante la década de los treinta entre los más puros y ricos, colocados en un extremo del espectro social, y los más impuros y pobres, colocados en el otro. En este sentido, el progreso que hizo el mando británico a lo largo de un periodo de cincuenta años aparentemente hizo muy poco para aliviar la condición de los bagdis. Pues, como observó Risley sobre la base del censo de 1881:

> La mayoría de los bagdis también están dedicados en cierta medida a la agricultura, generalmente como kurfa o sub-raiyats, y, en términos comparativos, han sido pocos quienes han alcanzado la posición más respetable de arrendatarios. En la Bengala occidental los encontramos en gran número desempeñándose como jornaleros desprovistos de tierra, que son retribuidos con dinero o en especie, o bien como cultivadores nómadas arando las tierras de otros hombres bajo el sistema bhag-jot en el que se les paga con una parte determinada del producto (algunas veces la mitad, otras menos, según lo hayan acordado con su patrón inmediato). No puedo rememorar ningún caso en el que un bagdi haya sido un terrateniente del tipo que está obligado a pagar un impuesto sobre la tierra o aun haya conseguido una tenencia superior —como una patni o una mukaraki— de cierta importancia…[18]

Así, como fuerza de trabajo, los bagdis constituían un sedimento fertilizante colocado en la base de la economía agraria de Bengala, a la vez que se les manifestaba desprecio por considerarlos una excrecencia inmunda depositada hasta el fondo de su sociedad rural. También contribuyó a despojarlos de su prestigio la intensa explotación —tanto económica como cultural— a que estuvieron sujetos. Como campesinos, producían la riqueza de la tierra con trabajo pesado, y como *lathials* y guardias nocturnos, la guardaban para sus amos, los terratenientes; con todo, estos crearon el estereotipo del bagdi como un individuo irremediablemente propenso al crimen. Asimismo, era el poder avasallador de la elite de los hacendados pertenecientes a la casta superior lo que provocaba que las mujeres bagdis fueran frecuentes

17 Esta información estadística procede de "Statement showing the interests in land of certain Castes in Thanas Suiri, Khayrasol and Dubrajpur in the Distict of Birbhum". *Ibíd*., 71.

18 Risley, *Tribes and Castes of Bengal,* 42.

víctimas de la lujuria de los hombres; no obstante, según la tradición patriarcal, se trataba de hembras escasamente virtuosas que estaban más que dispuestas a ofrecerse como objetos de gratificación sexual. Para tomar medida del grado en que se ha difundido semejante hipocresía, en la que se mezclan la ideología feudal nativa y la antropología colonialista, basta advertir cómo la fantasía brahmánica sobre la lasciva Bagdini, que tienta al dios Siva en la obra de Rameshwar Bhattacharva titulada *Sivayan* (en especial en el *Bagdini Pala* de esa balada),[19] converge con las insinuaciones eruditas que hace Risley en *Tribes and Castes* (*Tribus y castas*) acerca de las "concepciones laxas de los bagdis sobre la cuestión de la moralidad sexual". Como supuesta prueba de ello, se aduce que estaban dispuestos a "permitir que sus mujeres vivieran libremente con hombres de otras castas" y que toleraban que las jovencitas se entregaran a "los excesos sexuales antes de ser desposadas".[20]

Las presiones ejercidas por esa moralidad patriarcal podían debilitar los recursos de una comunidad entera de bagdis hasta el grado de producir una ruptura. Es lo que parece haber ocurrido en el caso reportado en nuestro texto. La infortunada familia que se encontraba en el centro de esta crisis era presidida entonces por Bhagaboti Chashani, una viuda. (En el documento no se menciona a ningún miembro de sexomasculino, a excepción de un hijo, y todas las decisiones capitales sobre asuntos conectados literalmente con la vida y la muerte estaban, al parecer, reservadas a Bhagaboti, situación que sería muy improbable si existiera una figura patriarcal, representada generalmente por un marido.) Tenía tres hijos, incluida una hija llamada Chandra. Debido al embarazo de Chandra y a los esfuerzos por terminar con él, el resto de la familia y la parentela se involucraron en los acontecimientos siguientes. Brinda, la otra hija, es la única mujer de la que no se afirma que tenga parientes por motivo de un matrimonio. Dado que esta omisión tiene lugar en el contexto de una completa movilización del grupo de parentesco, solo puede significar que era una muchacha soltera que aún vivía con su madre. No había nada inusual en ello, puesto que en el siglo XIX los bagdis de la Bengala occidental se caracterizaban por "practicar tanto el matrimonio infantil como el adulto de manera indiferente".[21] Es obvio que Brinda era suficientemente mayor para irse caminando sola hasta la aldea donde vivía su hermana y volver a casa el mismo día, y se le podía confiar la tarea de administrarle la droga y proporcionarle cuidados generales —faenas que habitualmente, bajo circunstancias similares, se le asignaban a una hija soltera en un hogar tradicional de la sociedad bengalí.

---

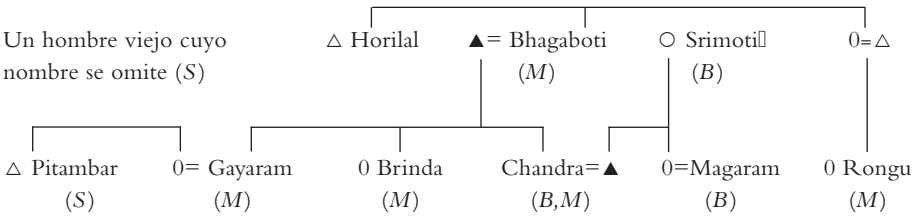
19 Bhattacharva, *Siva-Samkirtan va Sivayan*, editada por Jogilal Haldar, 225-77. (Bhattacharva fue un poeta bengalí del siglo XVIII, que compuso este poema para alabar a Lord Shiva, alrededor de 1710-11). (N. del E.)

20 Risley, *Tribes and Castes of Bengal,* 39, 41.

21 *Ibíd.*, 39.

Gayaram, el hijo de la viuda, ayudó de otro modo. Casado, hizo que la familia de su mujer se pusiera en acción para prestar ayuda. Su cuñado Pitambar es mencionado en el *ekrar* de Brinda como uno de los tres hombres —los otros eran Gayaram y su tío Horilal, hermano de Bhagaboti— que llevaron el cadáver a cuestas y lo enterraron. Otro miembro de la familia de Pitambar era su padre, el *chashi* mayor de Simla, cuya presencia aparentemente persuadió a Kalicharan Bagdi de que procedía vender la droga que inducía el aborto. Este es un detalle importante que arroja luz tanto sobre la cohesión de la red de parentesco como sobre el peso que tiene en esta la autoridad masculina. La palabra de la viuda no era suficiente para Kalicharan; a ella la tenía que amparar un hombre cuya categoría, en términos de antigüedad fuera equivalente a la de su difunto esposo. En otras palabras, el vacío de autoridad masculina que había en la familia de la viuda tenía que llenarse con la autoridad que le podía prestar otra familia vinculada a ella por un matrimonio.

Parentela de Chandra



▲ Varón difunto *B* Bhabanipur *M* Majgram *S* Simla

La alianza matrimonial también trajo consigo ayuda de otras procedencias. Estaba Rongu, hija de la hermana de la viuda, quien, a juzgar por su propia declaración y la de Kalicharan, era miembro de la casa de Bongshi Bagdi, lo que indica claramente su posición de mujer casada. Sin embargo, no hay manera de averiguar si Bongshi era su esposo o su suegro. Cualquiera que haya sido la relación, a este no se le atribuye ningún papel en el documento. En cambio, a Rongu se le asigna un lugar prominente como acompañante de la mujer embarazada en su regreso a la casa paterna y como miembro del grupo que negocio la venta de la droga. También dieron una ayuda los parientes más cercanos a Chandra por vía de su matrimonio: su suegra, Srimoti, el cuñado de su esposo, Magaram. Juntos, ofrecieron un puchero de latón y un tazón hecho de cobre y estaño en retribución por el aborto. Pero otra cuestión es si la asociación de Magaram merece o no

llamarse ayuda; como veremos ahora, este resulta un aspecto no poco debatible de la historia.

Según nos dice el texto, el puchero y el tazón no bastaron, obviamente, para pagar el aborto. El herbolario no aceptaba venderla si no se le daba dinero. Bajo el mando británico, en la región rural de Bengala esos utensilios del hogar que una familia pobre contaba por lo general entre sus posesiones más preciadas, se intercambiaban habitualmente por bienes y servicios o eran hipotecados para obtener pequeños préstamos.[22] La renuencia de Kalicharan a aceptar esta forma de pago y su insistencia en que le dieran efectivo pueden estar relacionada con la periódica escasez que se extiende por el campo generalmente hacia el fin del año bengalí. Esta vez, en Choitra (marzo-abril), los pobres de la aldea ya debían haberse acabado los granos y el dinero que habían guardado de la cosecha de arroz de invierno. Después de pagar algunas de sus deudas y de satisfacer los compromisos sociales de esa temporada ya no tenían nada y seguramente andaban ocupados en solicitar nuevos préstamos en efectivo y en especie (grano) a fin de atender el llamado de los terratenientes y de los arrendatarios superiores a liquidar todos los pagos atrasados de la renta para punyaha —el ajuste de cuentas ceremonial que se debía verificar a principios del siguiente mes—, así como a acumular granos para la siembra en los días del monzón a fin de consumirlos durante la mala temporada, hasta que llegara la próxima cosecha. En Birbhum, así como en toda la extensión de la Bengala occidental conocida como *rarh*, es esta la estación de calor y sequía en que, tradicionalmente, la hambruna se combina con la presencia de acreedores y rentistas para reducir nuevamente a la pobreza a la aldea, en un ciclo anual de hipoteca de las casas efectuada a cambio de pequeños préstamos de dinero y cesiones de granos. Phullora, la heroína del episodio de Kalketu de la obra *Chandimangal*, de Mukundaram Chakrabarty, daba voz a las quejas de todas las personas indigentes y de orígenes humilde cuando profería este lamento:

> *anol shoman porey choiter khara chalusherey bandha dinu matia pathora*.[23]
>
> (La sequía de Chotra quemaba como fuego / Yo empeñé mi tazón de barro solo por una ración de arroz.)

---

22 En *Pather Panchali*, de Bibhutibhushan Bandopadhyay, un plato hecho de cobre y estaño pasa de las manos de una pobre mujer brahmán a las de la esposa del barbero del pueblo por media rupia. La historia acontece en las primeras décadas de este siglo, pero al parecer esta práctica pervive aún en la etapa avanzada del periodo postcolonial. Ver *Bibhuti Rachanabali*, vol. 1, reimpr., Calcuta, Año Bengalí 1386, 145-6, y N.K. Chandra, "Agricultural Workers in Burdwan", 243, 247.

23 Srikumar Bandyopadhyay y Biswapti Chowdhury (ed.), *Kavikamkan-chandi,* Part I, 262.

Eso ocurría en el siglo XVI. Doscientos setenta años más tarde, bajo el mando colonial, los rigores de la estación aún empujaban a un campesino a salir a pedir arroz, con la sola diferencia de que lo que se debía empeñar no eran vasijas de barro sino de metal. Y después de todo, a medida que se apilaban los objetos hechos de cobre y estaño o de latón en la casa del acreedor, la cantidad de grano otorgado por unidad de peso en metal decrecía. En contraste con esto, la escasez periódica de dinero incrementaba la preferencia por este último en las transacciones ordinarias. En esa época del año, durante la primera quincena de Choitra, Kalicharan Bagdi era lo bastante astuto para insistir en que se le pagara en efectivo por sus servicios, que eran considerados altamente especializados en la medida en que se los requería con urgencia. En su condición de campesino pobre, que se veía forzado por la sequía a abandonar el cultivo de arroz y a pasar el día ocupándose de un bancal de verduras, sabía lo que valían sus facultades, según lo evidencia su *ekrar*:

> Cuando la mencionada Bhagaboti se me acercó a mediodía en compañía de su hija Chandra Chashini y solicité la paga de la medicina con la idea de que el suegro del hijo de Bhagaboti aportaría la suma, según lo prometido el día anterior, la hoy difunta Chandra me ofreció una paisa. Acepté esa paisa…

¡Una paisa! Finalmente no pidió gran cosa por ejercer una habilidad tan valorada como la suya, o por entregar una droga utilizada para resolver un asunto de vida o muerte. Pero al insistir en ese modo particular de remuneración, Kalicharan, pese a ser de casta bagdi, se colocó en una situación que lo vinculaba al ámbito pecuniario y lo separaba claramente de la red de relaciones basadas en la consanguinidad y el matrimonio. Y esta transacción —la intrusión del dinero en el mar de ansiedades compartidas por los miembros de la parentela— contribuye poderosamente a socavar el legalismo abstracto del texto y a magnificar su drama por medio del entrejuego que sostienen los elementos contrastantes de la venalidad y la solidaridad.

IV

La solidaridad que inspiró esta crisis tenía su base territorial en un conglomerado de aldeas ubicadas en el extremo sudoccidental de Birbhum —en el interior y alrededor del área de Dubrajpur thana. El documento no menciona de dónde venía Horilal. Pero tenemos la certeza de que su hermana Bhagaboti, y una sobrina, Rongu, estaban casadas con varones oriundos de Majgram. Los hijos de Bhagaboti, no obstante, tenían que hallar a sus cónyuges en otra parte: el hijo, Gayaram, en Simla, y Chandra, la hija, en Bhabanipur. El hogar al que pertenecía esta última lo

presidía en ese entonces su suegra, Srimoti, quien se supone que era una viuda (no hay mención alguna de su esposo), cuya hija estaba casada con Magaram, de la misma aldea, Así, las reglas del matrimonio bagdi, que insisten en que los novios sean seleccionados de dos sectores diferentes de la misma casta,[24] parecen haber dado por resultado en este caso particular una madeja de alianzas que se extendía sobre tres aldeas. Al menos dos de estas, Majgram y Bhabanipur, estaban situadas a unos nueve y medio kilómetros una de la otra; en efecto, como lo muestra el mapa, se trata de una distancia corta que tranquilamente se podía recorrer caminando: según dice Bhagaboti en su *ekrar*, un día del mes de Phalgun envió a Brinda y a Rongu a Bhabanipur a recoger a Chandra, y regresaron a Majgrain la misma tarde. Simla, la otra aldea, estaba aproximadamente tres kilómetros al sur de Majgram: no era una distancia demasiado larga para que el suegro de Gayaram, viejo campesino, pudiera atravesarla a pie en una ocasión tan urgente como esta, pero tal vez era excesivo cubrirla en dos días consecutivos. Tomadas en conjunto, estas aldeas integraban una región enlazada por el parentesco de seis familias bagdis, cada una de las cuales se sentía seriamente amenazada por la preñez de Chandra.[25]

Todos ellos se creían amenazados porque una criatura nacida como consecuencia de una relación ilícita —esto es, socialmente prohibida— entre personasvinculadas por un parentesco podía acarrear consecuencias temibles a la comunidad entera. Y es que, a diferencia de lo ocurrido en Europa, donde, de acuerdo a Foucault, el "despliegue de la sexualidad" ya se había implantado como un aparato autónomo de control social desde el siglo XVIII y había quedado superpuesto al "despliegue de la alianza",[26] en la India del siglo XIX la sexualidad aún estaba subsumida en la alianza en el caso de todas las transacciones sociales —tanto en el matrimonio y en el parentesco como en las "transacciones de nombres y po-

24 "Unbagdi no se puede casar con alguien que no pertenezca a su subcasta, ni con alguien que se encuentre en el mismo sector al que pertenece él. Así, un tentulia debe casarse con una tentulia, pero un hombre de la sección Salrishi, cualquiera que sea la casta a la que pertenezca, no puede casarse con una mujer del mismo sector". Risley, *Tribes and Castes of Bengal,* 38.

25 Para identificar a estas aldeas, me he basado en, P. C. Banerjee (ed.), *Alphabetical List of West Bengal*, texto mecanografiado inédito, Oficina de Superintendencia para los Levantamientos de Censos Gobierno de la Bengala occidental, Calcuta, 1956, y en *Final Report*, apéndice VII, parte II (Lista de Aldeas). Maigram ha quedado identificada como la única aldea de ese nombre (si bien se escribe "Majhgram") en la *Alphabetical List*. Bhabanipur podía ser cualquiera de las dos aldeas que llevan ese nombre y, que sitúan en puntos prácticamente equidistantes de Majgram: a unos 9.5 km al norte dentro del área de Rajnagar thana, en un caso, y a unos 9,5 km al sur dentro del área de Dubrajpur thana, en el otro. Prefiero a esta última, ya que forma un conglomerado más cohesionado, si bien se debe añadir una tercera aldea, Simla (abreviatura de Simlakuri), a 3,2 km al sur de Majgram.

26 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 106-7.

Mapa de una parte del área de Dubrajpur thana, en el distrito Birbhum, en el que se muestran las aldeas mencionadas en el texto

■ Estación de policía
○ Lugares de importancia
▲ Aldeas mencionadas en el texto
● Otras aldeas

sesiones"— y de todas las teorías que conformaban a estas. Por lo tanto, el control de la sexualidad les fue delegado a aquellas autoridades e instrumentos —*panchayats* o consejos electivos formados en cada aldea, prescripciones, prohibiciones, etc.— que regían sobre el sistema de alianza. Haciendo referencia específica a la Bengala rural, podría afirmarse que el gobierno de la sexualidad recaía en la jurisdicción del *samaj* (término en el que se traslapan felizmente los aspectos institucionales de la sociedad y sus atributos morales y políticos). Una serie de documentos adicionales que se han recopilado en esa región dan cuenta de la manera como un *samaj* local, constituido ya fuera por una casta o subcasta o por una comunidad donde coexistían múltiples castas y que estaba asentada en una o más aldeas, ejercía su autoridad para normar la conducta sexual de sus miembros. También nos hablan de las condiciones que imperaban en la extensión *rarh* de la Bengala occidental durante la primera mitad del siglo XIX.[27] En el plano territorial y en el cronológico esos

27 *PMCS*, 166-8, 175, 176, 179-80. El número seriado que llevan estos documentos —todos ellos de Birbhum y Bankura— y su fecha de expedición, indicada entre paréntesis, son: 225

documentos e historias pertenecen a una tradición de política rural que cobró tintes dramáticos durante un momento estremecedor el incidente de Majgram, en 1849. Como tales se pueden usar para iluminar algunas de las mecánicas de disciplinaria y de castigo que los *ekrars* sobre la muerte de Chandra presuponen aunque nunca mencionan directamente.

Sin embargo, a diferencia de estos *ekrars*, ese material adicional no está vinculado con la justicia oficial. Pertenece a ese subcontinente del bien y del mal que nunca se ha teñido de rojo. Como tal da testimonio del fracaso histórico y, por lo demás, casi absolutamente inadvertido que tuvo el mando británico en su esfuerzo de incorporar a su judicatura hegemónica algunas de las cuestiones más vitales del conflicto social autóctono. Pues cada uno de esos documentos estaba dirigido a un tribunal que funcionaba independientemente de la red de cortes coloniales y en forma paralela. Constituido en el seno de cada aldea por sacerdotes brahmánicos que participaban a titulo individual o colectivo, o bien integrado por los líderes de una casta o subcasta,[28] operaba mediante "un sistema de reglas que definían lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido, lo lícito y lo ilícito",[29] de una manera que tenía poco que ver con los códigos y procedimientos del *ain* y el *adalat* del sarkar. Aquellas reglas eran una amalgama de costumbres locales, de convenciones de casta y de una lectura aproximada y más rápida —más a menudo, apenas una rememoración— de los sastras. Los juicios realizados con ayuda de estos elementos se concretaban en la prescripción de un castigo ritualizado, que técnicamente se conoce como byabostha (adaptación vernácula del vocablo sánscrito *Vyauasthã*). No hay nada que exprese con más elocuencia cuán inestable era el compromiso entre lo *shástrico* y el factor de la costumbre que el hecho de que esa palabra haya adoptado la forma rústica de *byabosta*, *bebosta* o aun *brobosta* bajo las manos de los escribas de la aldea, o que los brahmanes semiletrados hayan entregado veredictos en sánscrito adulterado que constituían los apéndices a esas peticiones, escritos en una prosa bengalí carente de elegancia.

Pero la jerga impura o el descuido gramatical difícilmente podían minar la fuerza de una *byabostha*. Que una serie de infractores confesos pretendieran sin excepción hacerlo da evidencia de esa fuerza. Esta *derivaba* directamente de la autoridad de un *samaj*, que se abría terreno a través del panchayat y del sacerdocio —en el

(1804), 227 (1804), 229 (1819), 240 (1823), 241 (1824) y 247 (1834).

28 Para hallar muestras representativas de individuos que integraban una autoridad perspectiva ver *PMCS*, documentos núm. 225 (166-7) y 247 (179-80). La autoridad colectiva de un grupo de seis brahmanes se estudia en el documento núm. 227 (167-8). En el documento núm. 229 (169-70) el solicitante se dirige al líder de su casta.

29 Foucault, *The History of Sexuality*, 106.

plano institucional— así como de las costumbres y los shastras —en el plano ideológico—, a fin de impedir que su "sistema de alianza" fuera subvertido por una sexualidad prohibida. Pues la ofensa se debía en cada caso a un enredo amoroso que desbordaba los límites que la sociedad había impuesto a las relaciones sexuales no autorizadas, y quienquiera que solicitara un documento prescriptivo resultaba ser invariablemente pariente de un miembro de la pareja involucrada en el escándalo. Bajo tales circunstancias, pedir un *byabostha* era, por consiguiente, incriminarse deliberadamente y hacer que se precipitara con toda certeza el castigo, cuya aplicación cobraba la forma de la *prayashchitta* o las medidas de penitencia consistentes en el pago de fianzas, la práctica del ayuno o la observancia de las fiestas religiosas. Pero el someterse de buen grado a esas medidas de disciplina constituía una táctica que empleaba el solicitante para ganar derecho preferente y, así, eludir la sanción social mayor, a saber, la de la proscripción. El terror que inspiraba esta medida lo transmite fielmente la palabra bengalí utilizada para designar sus repercusiones: *jatmara*, que significa literalmente la destrucción de la casta. En resumen, era el miedo más que la capacidad, de elegir lo que inducía a la gente a procurar conseguir un *byabostha* y someterse a la *prayashchitta*.

La naturaleza y el alcance de ese temor se pueden comprender mejor si se toma en cuenta la relación que un solicitante guardaba con el transgresor. En cada uno de esos documentos un aldeano designó al transgresor como su pariente, que era consanguíneo virtualmente en todos los casos (la única excepción hacía referencia a la esposa de un hermano).[30] Igualmente, en cada caso el pariente era una mujer y se aludía a ella con los términos "*Mi* hija", "*Mi* hermana" o "*Mi* cuñada". La escasez de ofensores de sexo masculino en nuestra muestra ofrece un indicio revelador de que el orden patriarcal se preocupa por ejercer un control mayor sobre la sexualidad femenina que sobre la masculina. Sin duda, la reacción de un *samaj* al desafuero sexual no era igual de intensa en el caso de ambos géneros. Dado que el prestigio de una casta era mayor o menor de acuerdo con su grado de pureza —y, tanto por su complexión como por su condición de ser construcciones culturales en las que se objetiva, la lascivia masculina, las mujeres son a ojos de los hombres el más contaminado de los sexos—, la virginidad de una doncella, la castidad de una viuda y la fidelidad sexual de una esposa a su marido eran altamente valoradas por un *samaj*. Cualquier violación de las normas vigentes en este renglón podía contaminar a toda la parentela de una ofensora, en especial a sus parientes consanguíneos, v socavar la capacidad del grupo para mantenerse y reproducirse mediante el reclutamiento y el intercambio por vía del matrimonio. Por consiguiente, en cuanto las mur-

30 *PMCS*, núm. 240, p, 175.

muraciones esparcían un chisme o *janorob* —de cuyo poder se da testimonio en la mayoría de las solicitudes—, toda la red de parentesco se ponía en alerta. Así, en esa situación, un padre, un hermano o un esposo llegaban a suponer —lo quisieran o no— que una mujer era culpable sin necesidad de mayor evidencia, solicitaban una *byabostha* y apaciguaban a los sacerdotes y a los panchayats *sometiéndose* a cualquier castigo que se les impusiera. Estas imposiciones podían ser opresivas para algunos de los aldeanos de posición menos desahogada: uno de ellos solicitó un documento y a la vez hizo protesta de su pobreza (*iha ati daridra*), en un intento desesperado de persuadir al tribunal —en este caso el consejo de casta— de que limitara el precio de la exculpación a una suma que él pudiera cubrir.[31] El hecho de que la gente tolerara la tiranía de esas prescripciones y sus jurisdicciones disciplinarias da una idea del pánico que se le tenía a la posibilidad de ser excluida de la casta.

Ese temor era la manifestación recíproca de la solidaridad expresada en esas circunstancias. Ambos deben ser considerados en conjunto si se ha de comprender bien la reacción de una comunidad al tipo de crisis que irrumpió entre los Bagdi de Majgram. Porque el objeto de solidaridad era también la persona que con sus transgresiones podía acarrear la vergüenza a aquellos de quienes ella esperaría con mayor ansia que estuvieran a su lado a de ser declarada culpable y que compartieran con su persona el rigor de los castigos impuestos por su *samaj*. En consecuencia, los límites de la solidaridad que se manifestaba en el seno de un grupo de parentesco coincidían con los límites del temor de sus miembros a recibir sanciones de casta, y los términos usados por un yo en particular para pedir ayuda habían de suscitar una respuesta llena de comprensión pero también de aprehensión, recíprocos, por parte del resto del grupo. De esta manera, entre individuos vinculados por un lazo fraterno, el llanto en que prorrumpía una hermana afligida iba dirigido a su hermano, y la respuesta de este estaba inspirada tanto por su percepción de que tenía la obligación de asistir a su hermana como por el miedo de que, de no hacerlo, su propia culpa se agregara a cualquier falla moral en que ella hubiera de incurrir debido a la falta de ayuda. Dicho de otro modo, las expresiones recíprocas que conformaban un léxico de terminología del parentesco correspondían a los gestos recíprocos de solidaridad y miedo que se hacían dentro de ese grupo de parentesco en particular. En el trajinar que efectúan los parientes de Chandra durante los cuatro días decisivos que anteceden a su muerte se puede discernir con bastante claridad una correspondencia de este orden. Pues, tal como se muestra abajo, quienes acudieron prontamente en su ayuda por ser su hermano, el hermano de la esposa de su hermano, el padre de la esposa de su hermano, el hermano de su madre y, por

31 *Ibid.*, núm. 229, 1690-70.

supuesto, su madre, su hermana, la hija de la hermana de su madre o su suegra eran también los que tenían más que temer en vista de la posible aplicación de sanciones de casta debido a la fechoría cometida por quien estaba emparentada con ellos por ser, respectivamente, su hermana, la hermana del esposo de su hermana, la hija de su hermana, su hija, la hija de la hermana de su madre o su nuera.

V

Es este entrejuego de solidaridad y miedo lo que sin duda permite situar este episodio trágico dentro del marco de la política patriarcal aplicada en la Bengala rural, puesto que se trata del producto directo de una sociedad patriarcal preocupada por protegerse de la serie de consecuencias que tiene la transgresión sexual femenina. Esa inquietud se expresa claramente en la serie de solicitudes de *byabostha* antes mencionadas. En cada una de estas peticiones un hombre se adelanta para reportar el pecado (*paap*) de una mujer, algunos otros hombres validan su declaración compareciendo formalmente como testigos, finalmente, la autoridad de un *samaj* —entidad dominada por los varones que es personificada por un prestigiado sabio o institucionalizada por un *panchayat*— dicta el veredicto de culpable y emite el documento para la *prayashchitta*. En contraste con ello, el poder que tiene el hombre sobre la mujer y sobre la sociedad en su conjunto queda documentado en los *ekrars* de Majgram mediante una ausencia formal: la de Magaram Chashi. Aunque está profundamente implicado en todo el proceso que conduce al aborto y —a la muerte—, de Chandra, se mantiene a distancia de las determinaciones estrictamente legales del incidente. No le corresponde tornar en sus manos un *ekrar*, puesto que técnicamente él está más allá del campo de comprensión de la ley: la ley no lo ve, no tiene que hacerlo.

Aun así, a diferencia de Chandra, que también está ausente y cuya ausencia corresponde a su silencio (el único momento en que la entrevemos mientras está viva es cuando desliza una paisa en las manos de Kali, acción que presumiblemente transcurre en silencio), él sí tiene voz en el texto. Habla por mediación de Bhagaboti Chashin, que lo cita en estos términos:

> Durante los pasados cuatro o cinco meses he estado involucrado en una relación amorosa de carácter ilícito (ashnai) con tu hija Chandra Chashani y, a consecuencia de ello, ha quedado preñada. Tráela a tu propia casa y dispón que se le administre alguna medicina. De lo contrario, le pondré encima un *bhek*.

Términos recíprocos de parentesco que designan a los parientes que ayudaron a Chandra (identificada como *ego*)

Nombre del pariente	*Términos con que el* ego *designa a su parentela*	*Términos recíprocos*
Gayaram	hermano	hermana
Pitambar	hermano de la esposa del hermano	hermana del esposo de la hermana
padre de Pitambar	padre de la esposa del hermano	hermana del esposo de la hija
Horilal	hermano de la madre	hija de la hermana
Bhababoti	madre	hija
Brinda	hermana	hermana
Rongu	hija de la hermana de la madre	hija de la hermana de la madre
Srimoti	suegra	nuera

Tres cláusulas cortas, además de que el verdadero hablante no las pronuncia. Pero esto no impide que tales oraciones constituyan el núcleo del documento y lo sellen con la voluntad del hablante. Por cierto, el carácter de reporte que tiene esta elocución contribuye, en forma un tanto paradójica, a enfatizar su naturaleza conminatoria. A través de esas palabras resuena la voz de una autoridad que es inadvertida pero que resulta colosal. Es innegable que, gracias a este informe, la voluntad de Magaram puede dar configuración a la escena, definir su contexto y determinar cuáles acciones tendrán lugar en ella. Las tres cláusulas se confabulan para lograr ese fin, como lo ponen en claro sus diferencias modales. La primera oración, que es meramente declarativa y podría pasar inadvertida, ofrece un marcado contraste con las otras dos, que cumplen una función ostensiblemente imperativa e intencional. Una vez conjuntadas, vienen a ser el punto de apoyo de todas las iniciativas posteriores a esa elocución: el llamado de alerta a la red social para que perciba la gravedad que reviste un embarazo no deseado; la misión emprendida para traer de vuelta a Chandra a su propia aldea, la rápida combinación de recursos destinados a la consulta y la medicación, el intento desesperado que hace Brinda por destruir el embrión y salvar a su hermana; la melancolía y furtiva acción de cavar al amanecer para inhumar el cadáver. Así, la voz de Magaram domina sobre el texto y, al hacerlo, no solo aporta una pista para descubrir el origen del drama sino que también aclara cuál es la política que lo anima.

Porque lo que Magaram debía decir puso al descubierto un elemento del juego de poder que, si bien está implícito en todas las declaraciones, le estaba reservado a él hacer explícito. Podía hacerlo debido a que no estaba directamente involucrado en

los procesos legales: no era, como los demás, un "acusado". En efecto, de entre las voces del texto, solo la suya elude los efectos que trae consigo la rotunda imposición de la ley, y el orden; la única elocución que no es un *ekrar* es la suya. Como tal, su voz tiene la posibilidad de formular las características de una relación de poder que tiene su base en los recónditos cimientos de una sociedad autóctona, situados fuera del alcance del brazo disciplinario del Estado colonial. Allí, en la oscuridad irredenta de una cultura feudal aún vigente, la sexualidad femenina estaba sujeta a una política de vigilancia que se ejercía tan implacable y absolutamente que el único alivio al alcance de una mujer atenazada por el doble rigor de un matrimonio sin amor y las arduas faenas domésticas consistía en el subterfugio y el sigilo. El subterfugio le permitía atenuar hasta cierto grado la amargura provocada por el deseo prohibido recurriendo a un discurso aceptado socialmente: el de la broma. En efecto, las asociaciones hechas a modo de bromas —un género en el que, según el vocabulario de la antropología, la figura de una contradicción social se alía con una figura de lenguaje, es decir, las tensiones de una sexualidad desautorizada se unen a las de la ironía— no solo estaban permitidas sino que eran resueltamente fomentadas, tal como lo atestiguan las múltiples expresiones idiomáticas que hay en bengalí para referirse a esos asuntos. Pero la sexualidad que no quedaba contenida y subsumida en una broma podía ir a dar al subsuelo y florecer bajo el sigilo en una pasión ilícita y reprensible.

En la sociedad bengalí de ese tiempo pasar del subterfugio al sigilo resultaba a la vez un fenómeno muy común y algo de lo que se evitaba hablar habitualmente, y nada podía ser más difícil de documentar que el rumbo que realmente seguía ese deslizamiento en un caso determinado y los momentos críticos a que daba lugar. Y es que una transgresión de esa índole no solo nacía rodeada de sigilo, sino que sobrevivía mediante estratagemas sigilosas. El silencio y la evasión, el temor y la vergüenza, conspiraron por igual para tolerar o, al menos, dejar que pasara inadvertida cualquier situación que sobrepasaba los límites impuestos por la política sexual en el seno de un grupo de parentesco, siempre y cuando no quedara súbitamente expuesta a la luz del día debido a un acto violento o a una ruptura de la muda complicidad integrada por lealtades horizontales. Nunca sabremos por tanto, cómo la relación conspicuamente permisible que sostenían a base de bromas una *salaj* (la esposa del hermano de la esposa) y su *nondai* (el esposo de la hermana del esposo),[32] términos recíprocos que designan Chandra y Magaram como miembros

32 Me parece que Ronald B. Inden y Ralph W. Nicholas se restringieron demasiado al describir las variedades de relaciones sostenidas a base de bromas en la sociedad bengalí. La relación *salaj-nondai*, junto con otras más que no mencionan, podrían añadirse legítimamente a la lista. Inden y Nicholas, *Kinship in Bengali Culture*, 31-2.

de una parentela, se convirtió en un *ashnai*, esto es, no nos será posible saber si se desarrollo debido al mutuo afecto o al peso de las circunstancias, que dejaron a una viuda de condición humilde inerme ante los deseos lascivos de un hombre dotado de autoridad sobre sus parientes cercanos. Cualquiera que haya sido la verdad acerca del inicio de este amorío, lo cierto es que en las declaraciones no hay ningún elemento que ilumine algunos secretos del corazón. Estas solo arrojan una luz sobre el desenlace del asunto al presentarlo como el caso de un hombre que, con el corazón endurecido, rechaza a una mujer después de haberla metido en problemas. Ese rechazo muestra el punto en el que una relación amorosa, con todo lo que pudiera haber significado en términos del grado de intimidad alcanzado por dos personas, quedó suspendida y dio paso al oprobio social manifestado ante un amor prohibido. Al trocar su papel de amante por el de custodio de la ética patriarcal, Magaram habla en nombre de todos los hombres que viven en una sociedad semifeudal y en favor del dominio del varón sobre la mujer. Sus palabras no acusan ni remotamente la fuerza del sentimiento amoroso ni el reconocimiento del que ha podido compartir con su pareja la experiencia del placer sexual. Lo que resuena es la otra voz masculina: no aquella que canta en forma exquisitamente dulce al amor en la poesía bengalí sino la voz disciplinaria que, al identificar y denunciar un agravio en contra de la moral pública, pronuncia estas palabras: "¡Aborto o *bhek*!" ¿O tal vez se trata sencillamente de la misma voz masculina que habla en uno de los dos lenguajes diferentes pero complementarios que maneja, a saber, el lenguaje del amor feudal —que está firmemente anclado en la relación entre los sexos— y, el lenguaje penal empleado para al segundo sexo. De cualquier modo, al pronunciar este Chasha trasciende su condición particular y se erige en el modelo universal del varón que trata de que su pareja sexual pague por haber quebrantado las normas que rigen la moralidad, delito del que él es por lo menos igualmente culpable. Porque eso es lo que está en juego en su amenaza de ponerle a Chandra el hábito de la secta de los Boishnob, única alternativa al aborto.

Llevar el hábito de la secta de los Boishnob, esto es, adoptar la vestimenta y lucir los ornamentos y las marcas corporales que integran el conjunto semiótico llamado *bhek*, equivale a ser expulsado de la casta. Tal como lo escribió Akshay Kumar Datta en una obra que goza de autoridad, y que es casi contemporánea del texto que nos ocupa, *Bharatbarshiya Upasak Sampraday*, "aquellos que dejan atrás a sus castas y familias y buscan refugio [espiritual] en el Señor Gouranga afanosos de renunciar al mundo, deben llevar el *bhek*".[33] Pero si este término designaba la

33 El ritual del *bhek* se describe en esta obra (editada por Benoy Ghose, Calcuta, 1970, 105) como sigue: "[Los líderes de la secta llamados] Goswamis generalmente delegan en sus

acción de retirarse voluntariamente de las instituciones del hinduismo brahmánico a fin de seguir una vida inspirada por las enseñanzas de Chantaya, con el paso del tiempo adquirió otra connotación, volviéndose un eufemismo que hacía referencia a la pérdida de casta. Como resultado de ello, su significado se hizo difuso: una vez que se redujo e incluso se anuló el sentido que había en la idea original de elegir una alternativa por propia voluntad, *bhek* llegó a designar el hecho de ser expulsado de la casta, en lugar de renunciar a ella y al mundo. Porque la conversión a la fe de la secta de los Boishnob era a menudo el último refugio de una persona a quien su *samaj* había condenado al ostracismo por la violación de los códigos de casta. Era una medida con la que la sociedad hindú local buscaba preservar su estructura jerárquica y sagrada. Pero no siempre se conseguía el efecto deseado con semejante operación quirúrgica. La herida que infligía podía supurar y provocar que la comunidad quedara infectada debido al ejercicio de las mismas libertades que la política disciplinaria se había propuesto excluir en primer término: un(a) proscrito(a) podía volver a su aldea llevando el hábito de *bhek* y socavar la autoridad del *samaj* mediante transgresiones por las que, en su calidad de miembro de la secta de los Boishnob, no tenía que responder ante los guardianes de la moralidad hindú.

Un episodio mencionado en una solicitud de 1853 nos cuenta cómo en Nabosta (dentro del área Nanoor thana de Birbhum) dos víctimas de la opresión de casta lograron que la balanza se inclinara en contra de sus perseguidores precisamente de esta manera. Una viuda llamada Sakí y un hombre llamado Ramkumar Ghose, acusados de haber entablado una relación amorosa supuestamente ilícita, fueron obligados a dejar la aldea después de que se hubo activado la maquinaria usada habitualmente para llevar a cabo la destrucción de casta (*jatmara*) y de que la vida se les hiciera imposible debido a la prohibición de comer con sus parientes y a la suspensión de los indispensables servicios rituales prestados por los sacerdotes y los peluqueros (*amara napit puruhit get mela sakole atok koriachhi*). Sin embargo, los miembros de la pareja se iniciaron en la fe de la secta de los Boishnob gracias a al-

---

[ayudantes, conocidos como] Foujdars y Chhoridars, la realización de esta ceremonia. Estos últimos consiguen que un acólito se someta al ritual del rapado de cabeza y el baño, le otorgan un nudo estilizado que va amarrado a un cinto (*dor*), le regalan un taparrabo (*kopin*) y un traje de vestir (*bohirbas*), le ponen una marca característica de la secta en la frente (*tilak*), le dan una lección sobre gestos rituales (*mudra*), así como una vasija de agua (*koronga*; *ghoti*), un collar para llevar las cuentas (*japomala*) y un collar de tres cuerdas (*trikonthika galomala*). Entonces le enseñan cómo hacer un *mantra*. Cobran una cuota mínima de una y cuatro rupias por todo esto. Además, las ofrendas de comida (*bhog*) deben ir dirigidas en esta ocasión a los Señores Advaita, Nityananda y Chaitanya, mientras que los miembros de la secta de los Boishnob son invitados a un gran banquete. De acuerdo a la creencia popular, fue el Señor Nityananda quien creó la institución de *bhek* (*bhekasram*)".

guien llamado Jagomohon Foidar que vivía en una aldea vecina, Bahmonkhondo, y después de un tiempo regresaron a Nabosta, donde provocaron una gran consternación entre las autoridades que habían decidido su expulsión. Estas se quejaban de que la mujer había comenzado a vivir con su amante en la misma casa y a compartir la comida con él, y afirmaban que esto contravenía algunas de las normas básicas que rigen la manera en que una viuda hindú debe asumir su sexualidad y realizar su comensalía. Incluso la "habían visto llevando brazaletes", un emblema del estatus marital que le estaba estrictamente prohibido a una viuda. Aun así, los líderes de la aldea no podían hacer gran cosa para impedir que esos ultrajes se cometieran en sus narices, puesto que, según lo reconocían con gran aflicción, "los de la secta de los Boishnob no se hallaban bajo ninguna obligación [de cumplir con las prescripciones de alguna disciplina de casta]" (*boishnober paksho daya nai*).[34]

No todos los que se veían empujados por la discriminación de castas a abrazar la fe de los Boishnob tenían el valor de esta viuda y de su amante para encarar a los déspotas locales que los habían sacado de la casa y de la aldea. Por el contrario, la mayoría de quienes habían sido forzados a llevar el *bhek* escapaban en dirección de los *akhras*. Estos eran un tipo de establecimientos comunitarios de los Boishnob que no solo constituían el principal sitio de residencia de la secta y el escenario de su actividad ritual, sino también un limbo reservado a todas las almas muertas de la sociedad hindú. Aquí las personas expulsadas de todas las castas se congregaban en una sociedad secundaria, integrada en gran medida por mujeres que habían quedado incomunicadas a consecuencia de no haber acatado las normas de conducta sexual que todos aceptaban (un incumplimiento que la lascivia y la brutalidad de algunos hombres fomentaban y, a menudo, determinaban). Por lo tanto, no era inusual encontrarse en un *akhra* con una nutrida congregación de mujeres libradas a su suerte: mujeres víctimas de la violación y la seducción, esposas abandonadas, mujeres que habían visto cómo se les cerraban con fuerza las puertas de sus hogares por haberse rebelado contra la idea de seguir formando parte de un matrimonio para el que habían quedado comprometidas desde la infancia, mujeres perseguidas por la familia de su esposo en virtud de que sus padres no habían alcanzado a pagar la dote exigida para el matrimonio, mujeres con hijos ilegítimos o, sencillamente, mujeres a quienes sus amantes habían dejado en una situación desesperada. Pero, en la mayoría de los *akhras*, el grupo más numeroso de mujeres proscritas lo integraban las viudas hindús condenadas al ostracismo por desafiar los mecanismos que habían utilizado las hegemonías patriarcales locales para controlar su sexualidad.

34 *PMCS*, núm. 248, 180-1.

Debido a una ironía del destino, no obstante, el refugio que una mujer encontraba en un akhra podía desembocar en la sustitución de una variedad del dominio patriarcal por otra. Esta otra forma de dominio no adquiría cohesión con base en la ideología del hinduismo brahmánico o en el sistema de castas. Sabía cómo lograr que las ideas relativamente liberales del vaishnavismo y su desarticulada estructura institucional se plegaran a sus propios fines, con lo que se demuestra que por cada componente de una religión que responde a los sollozos de los oprimidos hay otro destinado a actuar como un opiáceo. En este caso en particular, fue al uso del opiáceo constituido por la *bakhti* al que indujo la maquinaria de la presión, de hacer de la *sebadasi* —literalmente "una mujer dedicada al servicio [espiritual o divino]"— un objeto de la explotación masculina en pos del incremento del trabajo manual y de la gratificación sexual. En efecto, la explotación de esta naturaleza ha dado durante un periodo suficientemente largo para intrigar una tradición que sigue existiendo en nuestros tiempos. Se trata de una continuidad que se alimenta de la trágica institución hindú de la viudez femenina, tal como esta se asume en la Bengala rural, especialmente en el caso de su población subalterna. Un agudo y comprensivo observador, al reflexionar sobre algunos de los hallazgos que obtuvo durante una visita reciente al *akhra* de una aldea de la Bengala occidental, no lejos de donde muriera Chandra, se expresa así:

> No pude evitar preguntarme de dónde proveían todas esas *sebadasis*… una respuesta acudió inmediatamente a mi mente. En esta tierra desdichada, hay en modo alguno escasez de mujeres ni, por lo tanto, faltan *sebadasis*. ¿Existe acaso escasez de viudas pobres, dependientes sin hijos en el campo? ¿De que manera pasan por el ritual de adoptar un gurú con el objeto de escapar de la agresiva lascivia que les manifiestan los hermanos mayores o menores de su esposo? ¡Por qué acaban por congregarse en *akhars*, quiénes son las personas que las atraen a esos sitios, las seducen y les contagian enfermedades venéreas?
>
> ¿Y quién ha de escribir las historia social de todo ese fenómeno?[35]

Algunos de los informantes locales de sexo masculino se expresaron amargamente ante este observador con respecto a las formas en que se ha utilizado la religión para corromper a las mujeres. Era esta una censura que tenía toda la fuerza y la falsedad de una verdad a medias, ya que si bien identificaba correctamente una gangrena que corroe el corazón de la sociedad rural, no acertaba a discernir su etiología en la medida en que se rehusaba a admitir que en los efectos que la religión

35 Sudhir Chakrabarty, "Gobhir Nirjon Pather Ulto Bankey", 4.

les producía a las mujeres había de por medio un factor de complicidad masculina. Así, uno de ellos decía:

> ¿Cuántas de estas *sebadasis* que usted ve aquí son devotas genuinas? Son, en su gran mayoría, vagabundas. Nadie sabe de dónde provienen. Las reclutan los proxenetas. En todos los *akhras* se trata de la misma historia. Los dirigentes de estos lugares corrompidos se las arreglan para atraer a las viudas e hijas de otros hombres en el nombre de la religión y, asimismo, para corromperlas.

Otro habitante de la aldea describió estos *akhras* como "centros de aborto":

> En estas áreas rurales los padres a veces llevan a una hija soltera a un *akhra* si ha quedado encinta, y la dejan allí durante un mes o algo así. A los aldeanos se les dice que han enviado a la muchacha a atender al gurú de la familia. La chica regresa a casa solo después de que se le ha practicado un aborto exitoso. Ocasionalmente, alguna de ellas muere [durante el proceso]. Bueno, hay hombres que se encargan de cavar para hacer un hoyo en el banco de arena de un río y ocultan allí el cadáver. La policía hace la vista gorda. La estación de policía está lejos de ese sitio, además el gurú envía sus ofrendas votivas a ese lugar a intervalos regulares. Todo está en orden.[36]

Fue como una variación sobre este tema que Magaram Chasha pronunció su ultimátum: "¡Haz lo necesario para inducir un aborto, o de lo contrario ella ha de quedar enclaustrada en un *akhra*!" Este intento de evadir la paternidad mediante la destrucción de un embrión o la disposición de consignar a la portadora de este a una muerte en vida en un *akhra* le asegura a Magaram un lugar en una relación de poder dotada de valor histórico: una relación en la que el dominio del varón es mediado por la religión. En nuestro texto, a esta relación la cubre y oscurece la preocupación de la ley por demostrar la criminalidad de uno o más de los "acusados" en este "caso". Pero el proyecto de devolver este documento a la historia demanda realizar un movimiento en la dirección opuesta, encaminado a penetrar el velo del legalismo abstracto a fin de que se puedan identificar las manos del asesino, que son las del orden patriarcal encarnado en el doble papel del amante cínico y del *samaj* autoritario.

36 *Ibíd.* 4-5.

VI

A final de cuentas, según lo testimonia este documento en términos inequívocos, la hegemonía patriarcal se granjeó la victoria. El ultimátum de Magaram produjo el efecto deseado. Se puso término al embarazo. Tanto el feto como el cuerpo que lo llevaba en sus entrañas desde hacía tres meses fueron eliminados del mapa. Pero de ningún modo resultó un triunfo fácil. La solidaridad nacida del temor llevaba en su interior otra solidaridad que se había gestado merced a un principio diferente, de hecho contradictorio: el de la empatía. Si el poder del orden patriarcal provocó el surgimiento de la primera solidaridad, la comprensión que tuvieron las mujeres de las circunstancias inspiró el de la segunda.

En este respecto, resulta instructivo el *ekrar* tomado de Brinda. En él esta se concentra meticulosamente la mayor parte del tiempo en la obtención, preparación y administración de la droga que mató a Chandra. Esto es precisamente lo que la ley desea que produzca su declaración. Desde la perspectiva legal, ella se encuentra en el punto más próximo al crimen por ser su agente inmediato y, por ello, se le exige que describa el proceso de su comisión con todo detalle. Así, se nos ofrece una relación del papel que desempeñó a lo largo de cuatro días: se encarga de obtener los ingredientes necesarios para la droga, de mezclarlos para administrar la medicación en la dosis adecuada dos veces por la noche y de cuidar a la mujer embarazada durante las veinticuatro horas siguientes hasta que esta arroja el feto, sangra hasta morir bajo un estado de extrema agonía y es enterrada. Solo después de la llegada de este punto, en el que la secuencia de medicación, aborto, muerte y entierro finalmente se interrumpe. Brinda exclama: "Yo le había administrado la medicina en la creencia de que pondría término a su embarazo, sin darme cuenta de que la iba a matar". Con estas palabras sale del trance metonímico de su declaración y se identifica ya no como una acusada que habla de un crimen sino como una persona que habla de su hermana y como una mujer que habla de otra mujer. Los recuerdos de esa noche de violencia —del cuerpo de Chandra sacudido por la fiebre y el dolor, de un feto desprendido, de la hemorragia y la muerte, de un cadáver enterrado subrepticiamente en la oscuridad antes del amanecer, y el recuerdo, ante todo, de la suprema violencia representada por el rechazo de que un hombre hace objeto a una mujer a quien ha dejado preñada— se combinan para producir una elocución que desafía el artilugio de la ley y le confiere a este texto la dignidad de un discurso trágico.

Lo que tenemos aquí es en efecto un ejemplo clásico de una elección sobre la que prevalece el determinismo; sobre la que se impone, en una palabra, el sino. Porque a Chandra la mató justamente el acto que iba dirigido a salvarla de una

muerte en vida que habría transcurrido dentro de un gueto poblado por seres rechazados por la sociedad. Con todo, al igual que ocurre en todas las tragedias, aquí el triunfo del sino contribuyó a elevar más que a disminuir la dignidad humana: la dignidad que revestían la decisión de las mujeres de poner término al embarazo y su actitud resuelta de actuar en concordancia con esta elección. Las contradicciones a través de las que ellas debían abrirse paso para llegar a hacer esa elección daban un testimonio tanto de la gravedad como de la complejidad de esta. No podían desafiar la autoridad del *samaj* al grado de llevarlo a permitir que una viuda con un hijo ilegítimo viviera honorablemente en la sociedad local. Había de pasar todavía un largo tiempo para que tal cosa pudiera ocurrir en la Bengala rural. En el plano histórico, por lo tanto, el aborto era para ellas el único medio al alcancé para triunfar sobre una moralidad equivocada de parte a parte que convertía a la madre en la única persona culpable de que ocurriera un parto ilícito, la expulsaba de la sociedad y dejaba que el padre se sintiera a sus anchas. En estas circunstancias, la decisión de las mujeres de seguir adelante con la tarea de poner término al embarazo de Chandra adquirió una consistencia muy diferente de la de aquello que Magaram tenía en mente cuando confrontó a su madre con esa alternativa. Para él se trataba simplemente de una sutil treta para asegurar su propio bienestar. Pero para las mujeres que se habían reunido en torno a Chandra con motivo de esta crisis, la destrucción del feto era una estrategia desesperada pero adoptada con responsabilidad para prevenir la destrucción social de otra mujer, para pelear por el derecho de esta a llevar una vida honorable dentro de su sociedad. La decisión por la que se pronunciaron firmemente Bhagaboti, Brinda, Rongu y la misma Chandra equivalía, pues, a un acto de resistencia contra una tradición patriarcal que estaba a punto de exigir que una mujer más cayera víctima de sus mecanismos; y su resistencia cobró esa forma característica que a menudo adoptan las acciones de los oprimidos para subvertir los designios de sus opresores mientras aparentan plegarse a ellos.

Contemplada desde este ángulo, la actividad de las mujeres adquiere una notable prominencia en este texto. En efecto, esa actividad es uno de los aspectos más visibles de un acontecimiento que, por lo demás, está envuelto en una atmósfera signada por el secreto y la vergüenza. Son las mujeres quienes generan la mayor parte del movimiento que lo anima. Los hombres desempeñan un papel al prestar ayuda pero evidentemente son meros auxiliares: Kali Bagdi tiene que ser persuadido de que venda la droga; el campesino venerable de Simla se moviliza sencillamente para agregar una señal de consentimiento a la decisión de Bhagaboti de llevar a cabo el aborto; y los tres parientes de sexo masculino figuran como sepultureros. En contraste con esto, corresponde a las mujeres tomar la iniciativa en todo lo que

viene después de la amenaza de Magaram. Son ellas quienes integran la partida que viaja a Bhabanipur y trae a la joven viuda de vuelta a su aldea. Son nuevamente ellas quienes aseguran el trato con el herbolario, se adueñan de la droga, la administran y atienden a Chandra mientras yace convulsionada por los dolores. Realmente no se puede juzgar fortuito que los hombres sean excluidos de esas intervenciones. Se los excluye porque las intervenciones están relacionadas con un dominio que es considerado propio de la mujer. Es el dominio del cuerpo femenino, en el que, según Simone de Beauvoir, "el embarazo, sobre todo, es un drama que se desarrolla en el interior de la mujer" en términos de los impulsos contradictorios que integran la inmanencia y la trascendencia de su cuerpo: "Lo singular de la mujer encinta es que en el mismo momento en que su cuerpo se trasciende es captado como inmanente".[37] La retórica y el desarrollo de este drama se fundan, por un lado, en la inmanencia de ese cuerpo, que "se repliega sobre sí mismo en las náuseas y malestares, provocando que la carne se perciba como "pura inercia…, pereza y fastidio", y, por el otro, en la trascendencia que alcanza ese cuerpo conforme "la carne… se vuelve tronco, fuente, flor…, y es movimiento hacia el porvenir", cuando "al llevar [el feto] la mujer se siente vasta como el mundo".

Si, por lo tanto, en muchas sociedades como la aquí analizada la atención natal les compete exclusivamente a las mujeres, ello no obedece simplemente a que los hombres prefieren que sea de ese modo. Por el contrario, esto bien puede ser un signo de que el orden patriarcal retrocede en vista de que la mujer ha determinado hacer valer su derecho a controlar su propio cuerpo en una época en la que, hallándose encinta, sabe que "su cuerpo es de ella, al fin, puesto que es del niño que le pertenece".[38] Este conocimiento constituye un reto ante el que la autoridad masculina manifiesta un genuino temor, dado que surge en un ámbito liminar que no es estrictamente gobernado por la voluntad de los maridos y los padres; se trata de un espacio que a ojos de estos parece estar nimbado de incertidumbre y peligro, dado que en él las mujeres hablan un lenguaje que no les resulta del todo comprensible a los hombres y, asimismo, se dejan guiar por rituales que desafían el razonamiento masculino.

De ahí que el orden patriarcal edifique una elaborada estructura de autodefensa con el objeto de enfrentar precisamente este reto: las interdicciones shástricas que condenan al cuerpo femenino a tornarse impuro por definición a la hora del parto; la exclusión física de ese cuerpo del espacio doméstico, realizada inmediatamente

37 Este y otros fragmentos citados en el párrafo han sido tomados de Simone de Beauvoir, *The second sex,* 267-8.

38 *Ibíd.,* 268.

después de dar a luz; la cuarentena impuesta mediante prohibiciones y reglas de purificación a fin de asegurar que el cuerpo social quede libre de la contaminación proveniente de la parturienta, etc. No carece de sentido que esas prescripciones muy a menudo vayan acompañadas de loas a la maternidad que entona un coro masculino igualmente prescriptivo. Semejante idealización obedece a un doble propósito: por un lado, hacer resaltar por contraste esas prohibiciones y exclusiones que son síntoma del temor con que el dominio patriarcal busca protegerse a sí mismo, y, por el otro, utilizar una técnica para disipar la amenaza que la conciencia de la mujer le hace al orden patriarcal cada vez que hay un parto en una sociedad tradicional.

Tal es la razón de que las mujeres de los bagdis de Majgram hayan escogido un papel que está lejos de ser instrumental, como se aprecia incluso cuando hacen acopio de recursos y de ingenio a fin de concertar un trato para que se verifique un aborto, el cual es por cierto exigido por un hombre que habla en nombre de toda la hegemonía patriarcal local. En la medida en que se situaba dentro del dominio social del alumbramiento, este papel definía negativamente la independencia de las mujeres que lo desempeñaban al excluir a los hombres de todas las decisiones e iniciativas que resultaban vitales para poner término al embarazo de Chandra. Lo que es igual de importante, si no es que más, es que aun en su aparente complicidad las mujeres actuaron ajustándose a un proyecto que en modo alguno era idéntico al de Magaram. Este había declarado un ultimátum que ofrecía a Chandra las alternativas del aborto y el *bhek*. Cualquiera de estas opciones habría obedecido a su propósito, que era mantenerse fuera de ese lío y evadir la sanción social. Como todo lo que Magaram quería era destruir la evidencia de su culpa, lo mismo habría dado lograr este objetivo mediante la destrucción física del embrión incriminatorio que mediante la destrucción social de la persona que lo llevaba dentro. Sin embargo, para las mujeres que se habían juntado para ayudar a Chandra esas alternativas de ningún modo eran de valor equivalente. A su juicio, el aborto era, con todos sus riesgos, preferible al *bhek*. Era esta una elección que las mujeres hacían por sí solas con el objeto de impedir que las maquinaciones de la autoridad masculina le arrebataran a una mujer el lugar que ocupaba en la sociedad local.

Explicar esta resistencia meramente en términos de las obligaciones correspondientes a la parentela y el *kutum* es ignorar lo que le da su especificidad y la distingue de la solidaridad de parentesco. Una condición fundamental de esta solidaridad es que la relación que establecen los géneros dentro del grupo, sin importar la estructura de este, debe ser permanentemente cohesiva y de carácter no antagónico, pues sin esa cohesión no puede darse una reproducción de la especie ni, por ello, existir el parentesco. Pero dicha relación se vuelve antagónica siempre que la hegemonía patriarcal ordena que se ponga término al embarazo. En esas ocasiones la

autoridad del hombre se manifiesta tan visiblemente opuesta al interés de la mujer que ningún subterfugio, ya sea teológico o sociológico, puede ocultar el hecho de que su relación es de dominación y subordinación. Ninguna otra experiencia, aparte de la violación, pone en claro de manera tan vigorosa ante la mirada de la mujer el carácter de la política sexual. Traicionada y ensangrentada, advierte que lo que pensaba que era consentimiento mutuo es un núcleo de coerción y que quien creía que era su amante es la encarnación de una masculinidad abstracta. Simone de Beauvoir, refiriéndose a la amargura que produce esta desilusión, escribe las siguientes líneas:

> [E]n el mismo instante en que el hombre, para lograr mejor su destino de hombre, le pide a la mujer que sacrifique sus posibilidades reproductivas, denuncia la hipocresía del código moral de los hombres. Estos prohíben universalmente el aborto, pero lo aceptan singularmente como una solución cómoda; les es posible contradecirse con un cinismo irreflexivo, pero la mujer experimenta esas contradicciones en su carne herida; por lo general es demasiado tímida para rebelarse contra la mala fe masculina; se piensa víctima de una injusticia que la decreta criminal a pesar de ella, y se siente manchada y humillada; bajo una figura concreta e inmediata encarna en sí la falta del hombre, que es quien la comete, pero que se libera diciendo solo palabras… La mujer empieza a "comprender" en el primer aborto. Para muchas de ellas el mundo no volverá a tener jamás el mismo aspecto.[39]

Al entrar en conocimiento de la mala fe del hombre, una mujer se percata mejor de los límites que tiene una solidaridad que pretende ser neutral en materia de género. El mundo unitario y bien acabado del parentesco nunca podrá volver a ser el mismo para ella. "Manchada y humillada", tiene la posibilidad de recurrir a una *solidaridad alternativa*: la solidaridad de las mujeres. Aun cuando no sea una "rebelión abierta" provista de trompetas y estandarte, de todos modos representa una protesta visible y bastante audible llevada a cabo en una sociedad en la que la iniciativa y la voz se le reservan al hombre. Porque cuando una mujer que ha sido víctima, por tímida que resulte, llega a contemplarse como un objeto de la injusticia, ya ha comenzado a cumplir el papel de crítica del sistema que la victimiza. Y cualquier acción que derive de esa labor crítica contiene los elementos de una práctica de resistencia. Al congregarse en torno de Chandra en la hora en que había

39 *Ibíd.,* 261-2.

sido rechazada por Magaram y por el *samaj* en nombre del que este hablaba, las mujeres de Majgram trascendieron los límites de las relaciones de parentesco. Al elegir el aborto como una alternativa al *bhek*, desafiaron la sentencia que ya había condenado a Chandra a una muerte en vida. El hecho de que esta haya perdido la vida como resultado de los esfuerzos realizados por esas mujeres para salvarla constituye la implicación verdaderamente trágica de las palabras que pronuncia, desesperada, Brinda: "Yo le había administrado la medicina en la creencia de que pondría término a su embarazo, sin darme cuenta de que la iba a matar". Esa tragedia dio una medida, en el marco de ese periodo, de la fuerza de la solidaridad de las mujeres, así como de sus limitaciones.[40]

Bibliografía

Bandyopadhyay, Srikumar y Biswapti Chowdhury (ed.), 1958. *Kavikamkan-chandi*, Parte I (en bengalí). Calcuta: Calcutta University.

Banerjee, P. C. (ed.). *Alphabetical List of West Bengal*. Texto mecanografiado inédito.

Bhattacharya, Rameswar, 1957. *Siva-Samkirtran va Sivayan*, editada por Jogilal Haldu (en bengalí). Calcuta: Calcutta University.

Chakrabarty, Sudhir, 1985. "Gobhir Nirjon Pather Ulto Bankey", *Baromash* 6 (2): 1-9.

Chandra, Nirmal, 1983. "Agricultural Workers in Burdwan", en Ranajit Guha (ed.). *Subaltern Studies*, II. New Delhi: Oxford University Press, 228-258.

Datta, Akshay Kumar, 1970 [1871]. *Bharatbarshiya Upasak Sampraday* (en bengalí), ed. Benoy Ghose. Calcuta: Path-Bhaban.

De Beauvoir, Simone, 1984. *The Second Sex*. Harmondsworth: Penguin Books.

Foucault, Michel, 1973. *Moi, Pierre Riviére, ayant égorgé ma mère ma soeur et mon frère*. París: Éditions Gallimard.

_____, 1978. *The History of Sexuality*, vol. I, trad. Robert Hurtle. Londres: Penguin Books.

Gobierno de Bengala, 1937. *Final Report on the Survey and Settlement Operations in the District Birbhum, 1924-1932*, Calcuta.

Hegel, G.W.F, 1967. *Philosophy of Rigth*, trad. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press.

Inden, Ronald B. y Ralph W. Nicholas, 1977. *Kinship in Bengali Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Mandal, Panchanan (ed.), 1953. Chitthipatre Samajchitra, vol. 2. Calcuta.

Oficina de Superintendencia para los Levantamientos de Censos Gobierno de la Bengala occidental, 1956. Calcuta.

Risley, Sir Herbert Hope, 1981 [1891-2]. *Tribes and Castes of Bengal*, vol. 1. Calcuta: Mukhopadhyay.

---

40 Agradezco a mis colegas del equipo editorial de *Estudios Subalternos*, así como a Ahmed Kamal, Rajyashree Pandey y James Scott sus comentarios a un primer borrador de este ensayo.

Historia[1]

Gayatri Chakravorty Spivak

Parte de la crítica más radical que surge en Occidente durante los años ochenta fue el resultado de un deseo interesado por conservar al sujeto de Occidente, o al Occidente como Sujeto. La teoría de los "efectos de sujeto" pluralizados le creó con frecuencia una cubierta a este sujeto del conocimiento. A pesar de que la historia de Europa como Sujeto es narrativizada por la ley, la economía política y la ideología de Occidente, este Sujeto oculto pretende "no tener determinaciones geopolíticas". De este modo, la crítica al sujeto soberano, a la cual se le ha hecho tanta publicidad, en realidad inauguraba un Sujeto. Argumentaré a favor de esta conclusión, al analizar un texto producido por dos grandes practicantes de esa crítica: "Los intelectuales y el poder: una conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze".[2] En este caso, así como cierta crítica de las "mujeres del Tercer Mundo" que romantiza la lucha unida de las mujeres obreras, estos [intelectuales]

---

1 La versión en inglés de este texto corresponde a un extracto de "History", el tercer capítulo de Spivak, 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press, 198-311), en el cual la autora revisa su famoso ensayo "Can the Subaltern Speak?" ("¿Puede hablar el subalterno?"). La presente versión fue traducida por Sebastián Patiño y Gabriel Astey y publicada por Nara Araújo y Teresa Delgado (eds.), 2003. *Textos de teorías y crítica literarias (Del formalismo a los estudios postcoloniales)* (México, Universidad Autónoma de México/Universidad de La Habana, 2003, 759-792). En virtud de la presente compilación, el editor ha revisado esta traducción, e introdujo cambios cuando fue necesario. Agradecemos a Gayatri Chakravorty Spivak por autorizarnos a republicarla. (N. del E.)

2 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory,* 205-17 (en adelante citado como *FD*). He modificado la versión en inglés, a partir de otras traducciones al inglés, en donde la fidelidad al original parecía demandarlo. Es importante hacer notar que la mayor "influencia" de los intelectuales de Europa Occidental en los profesores y estudiantes estadounidenses se da por medio de colecciones de ensayos, y no de largos libros traducidos. Además, es comprensible que en esas colecciones sean las piezas más tópicas las que se hacen vigentes ("La estructura, el signo y el juego" es un ejemplo). Por lo tanto, desde la perspectiva de la reproducción teórica e ideológica, la conversación que aquí se trata no ha sido, necesariamente, invalidada. En mi propia escasa producción, las entrevistas, el género menos considerado, ha mostrado ser embarazosamente popular. Ni qué decir que uno no produce un Samuel P. Huntington (*The Clash of Civilizations,* 1996) para calcular esto.

radicales hegemónicos también conceden una subjetividad indivisa [no escindida] a las luchas de los obreros. Mi ejemplo proviene de fuera de estos dos circuitos. Por tanto, le dedicaré algún tiempo a estos radicales hegemónicos.

He elegido este intercambio amistoso entre dos filósofos activistas de la historia, ya que rompe con la oposición entre la producción teórica autorizada y la práctica de conversar sin vigilancia, lo cual hace posible que uno pueda entrever el camino que sigue la ideología. […]

Los participantes de esta conversación enfatizan las contribuciones teóricas más importantes del postestructuralismo francés: primero, que las redes de poder/ deseo/ interés son tan heterogéneas que reducirlas a una narrativa coherente es contraproducente; se requiere una crítica persistente; y, segundo, que los intelectuales deben intentar develar y conocer el discurso del Otro en la sociedad. No obstante, los dos filósofos ignoran, sistemática y asombrosamente, la cuestión de la ideología y la forma en que ellos mismos están implicados en la historia intelectual y económica.

Aunque uno de los principales presupuestos sea la crítica del sujeto soberano, la conversación entre Foucault y Deleuze está enmarcada por dos sujetos-en-revolución monolíticos y anónimos: "un maoísta",[3] y "la lucha obrera".[4] Sin embargo, los intelectuales son nombre y diferenciados; además, el maoísmo chino no está en ninguna parte operativo. El maoísmo tan solo crea en esta discusión un aura de especificidad narrativa, por lo que resultaría una banalidad retórica inofensiva, si no fuera porque la inocente apropiación del nombre "maoísmo" para el extravagante fenómeno del "maoísmo" intelectual francés y, por tanto, para la "Nueva Filosofía", vuelve a "Asia", sintomáticamente transparente.[5]

La referencia por parte de Deleuze a la lucha obrera resulta, de igual modo, problemática; se trata, evidentemente, de una genuflexión:

> Y no se puede tocar un punto cualquiera de aplicación [del poder] sin encontrarse enfrentado a este conjunto difuso que desde ese momento se estará forzando a intentar reventar, a partir de la más pequeña reivindicación. Toda defensa o ataque revolucionario parciales se ensamblan así con la lucha obrera".[6]

---

3 Foucault, *FD*, 207 (trad. esp. "Los intelectuales y el poder", 83).

4 Deleuze, *FD*, 217 (*Ibíd.*).

5 Hay una referencia implícita en la entrevista a la oleada del maoísmo posterior a 1968 en Francia. Ver Michel Foucault, "On Popular Justice", 134. La explicación a la referencia enfatiza mi punto, al develar la mecánica de la apropiación. El estatus de China en esta discusión sirve como ejemplo. Si bien Foucault se lava las manos de manera persistente diciendo "No sé nada de China", sus interlocutores muestran hacia China lo que Derrida llama el "prejuicio chino".

6 *FD*, 217 ("Los intelectuales y el poder", 93).

La aparente trivialidad es muestra de una falta de reconocimiento. La declaración ignora la división internacional del trabajo, un gesto que, con frecuencia, caracteriza a la teoría política postestructuralista (el actual feminismo universalista postsoviético —"género y desarrollo" al estilo de las Naciones Unidas— lo disimula).[7]

A pesar de su inocencia, invocar a *la* lucha obrera resulta desafortunado, por cuanto con ello no se puede contender con el capitalismo global: la producción-de-sujeto, obrero y desempleado, dentro de las ideologías del Estado-nación en su Centro; la disminución, cada vez mayor, del acceso a la plusvalía por parte de la clase obrera de la periferia, y, por tanto, a una formación "humanística" dentro del consumismo; y la presencia en gran escala del trabajo paracapitalista, así como del estatus estructural heterogéneo de la agricultura en la periferia. Ignorar la división internacional del trabajo, presentar a "Asia" (y, a veces, a "África") como transparente (a menos que el sujeto sea de forma ostensible el "Tercer Mundo"), y restablecer al sujeto legítimo del capital socializado, son todos problemas comunes tanto de la teoría postestructuralista como de la teoría "común y corriente". (La invocación de la "mujer" es igual de problemática en la presente coyuntura.) ¿Por qué tales oclusiones deberían sancionarse precisamente en aquellos intelectuales que han sido nuestros mejores profetas de la heterogeneidad y el Otro?

El vínculo con la lucha obrera se localiza en el deseo de acabar con el poder en cualquier punto donde este se aplique. Se interpreta demasiado como una valoración simple de *cualquier* deseo por destruir *cualquier* poder. Utilizando citas de Marx, Walter Benjamin comenta sobre una política semejante en Baudelaire:

> Marx continúa con su descripción de los *conspirateur de profession*, de la siguiente manera: "[…] No tienen otro objetivo más que el inmediato de derrocar al gobierno existente, y desprecian profundamente la ilustración más teórica de los trabajadores en lo que respecta a sus intereses de clase. De ese modo, dirigen su furia —no la proletaria, sino la plebeya— a las *habits noirs* (gabardinas negras), las personas más o menos cultas, quienes representan (*vertreten*) esa parte del movimiento y de quienes no se pueden independizar por completo, de la misma forma que no lo pueden hacer de los representantes oficiales (*Repräsentanten*) del partido. Las reflexiones

7 Esto es parte de un síntoma mucho más grave, como argumenta Wolf en *Europe and the People without History* 1982.

> políticas de Baudelaire, en el fondo, no van más allá de las reflexiones de estos conspiradores profesionales […] Él tal vez pudo haber enunciado lo dicho por Flaubert: "De toda la política, solo soy capaz de entender una cosa: la revuelta", es decir, la propia.[8]

Esto también es una reescritura de la responsabilidad, comprensible como narcisismo en el menor de los casos; tal vez no podamos hacerlo de otro modo, pero lo podemos intentar. O si no, ¿por qué hablar siquiera del "don"?[9]

La relación con la lucha obrera se ubica, simplemente, en el deseo. Este no es el "deseo" de *El Anti-Edipo*, que constituye un mal-nombre deliberado para un flujo general (donde el sujeto es un "residuo"), y para el que ningún nombre adecuado puede hallarse: una catacresis nominalista. Admiro ese valiente esfuerzo, especialmente por las formas en que se vincula con esa otra catacresis nominalista: el valor. Para contrarrestar al psicologismo, *El Anti-Edipo* usa el concepto-metáfora de las máquinas:

> El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de deseo fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo.[10]

Uno de los momentos más sagaces de la deconstrucción es su advertencia, desde sus primeros días hasta los actuales, de que lo relativo a la catacresis está enlazado a lo "empírico".[11] A falta de esta precaución práctica, el filósofo oscila entre la

---

8 Benjamin, *Charles Baudelaire,* 2. Foucault halla en Baudelaire el caso típico de la modernidad (Foucault, "What is Enlightment?", 39-42).

9 "Incluso si el don no fuera otra cosa que un simulacro, aún uno debe dar una explicación de la posibilidad de este simulacro. Y también una explicación del deseo de dar una explicación. Esto no puede hacerse en contra de o sin el principio de razón (*principium reddendae rationis*), incluso si este encuentra ahí tanto su limite como su fuente" (Derrida, *Given Time*, 31).

10 Deleuze y Guattari, *Anti-Oedipus*, 40-41 y *passim*, 26 (trad. esp.: *El Anti-Edipo*, 33-34 (N. del E.).

11 "¿Qué es la escritura? ¿En qué se la reconoce? ¿Qué certeza esencial debe guiar la búsqueda empírica?… Sin aventurarnos hasta la peligrosa necesidad de la pregunta sobre la archipregunta '¿qué es?', nos protegeremos aún en el campo del saber gramatológico" (Jacques Derrida, *Of Grammatoloy,* 75, en adelante citado como *OG*). En "Desistance", Derrida apunta

catacresis teórica y el realismo práctico ingenuo, como en una contradicción que *podría* ser inofensiva en un contexto donde quizá se acepte tácitamente la buena voluntad. Como observamos a diario, esa contradicción entre la teoría y su juicio es deplorable si se la "aplica" globalmente.

Así, el deseo como catacresis en *El Anti-Edipo* no altera la especificidad del sujeto deseante (o del efecto-de-sujeto residual), que se adhiere a instancias específicas del deseo "empírico". El efecto-de-sujeto que surge subrepticiamente, se parece demasiado al generalizado sujeto ideológico del teórico. Este quizá sea el sujeto legítimo del capital socializado, ni clase obrera ni dirigente, poseedor de un pasaporte "fuerte", que utiliza una moneda "fuerte" o "estable", con acceso incuestionable al proceso correcto. De nuevo, los lineamientos del *aparatchik* feminista al estilo de la ONU son casi idénticos: su lucha contra las medidas patriarcales son completamente admirables por su localización; pero deplorables cuando se "aplican" globalmente. En la era del capital globalizante, las catacresis "deseo" y "globo" —la corteza global como cuerpo sin órganos— están contaminadas por la paleonomía empírica en varios sentidos. Es un corte (euro-norteamericano) en un flujo (del Grupo de los Siete).

Deleuze y Guattari consideran las relaciones entre deseo, poder y subjetividad en el nivel "empírico", o constituido de forma ligeramente fuera de sincronía: contra la familia y contra el colonialismo, Esto los hace incapaces de articular una teoría general o global de los intereses, textualizada en la actual coyuntura. En un contexto así, su indiferencia ante la ideología (una teoría necesaria para la comprensión de los intereses constituidos dentro de los sistemas de representación) es sorprendente, aunque consistente. La obra de Foucault no puede trabajar en el registro formador-de-sujeto de la ideología, a causa de su tenaz compromiso con lo subindividual y, en el otro extremo, con los grandes aparatos colectivos (*dispositifs*). Aun así, como muestra este registro conversacional, el sujeto empírico, el sujeto intencional, inclusive el sí-mismo, deben asumirse constantemente en cálculos radicales. Así, en su influyente ensayo "Ideología y aparatos ideológicos de Estado (notas para una investigación)", Louis Althusser debe colocarse en ese insoslayable terreno medio, y asumir un sujeto, incluso si emplea un "lenguaje más científico", para describir el trabajo abstracto promedio o la fuerza de trabajo:

---

que lo crítico está siempre contaminado por lo dogmático y hace, así, la distinción de Kant, "especulativa". En *Glas* los filosofemas están "reproducidos" tipográficamente, más que "exteriorizados" en comportamiento intencional, como en la conversación que estamos discutiendo.

> La reproducción de la fuerza de trabajo no solo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también "por la palabra" el predominio de la clase dominante.[12]

Cuando Foucault considera la heterogeneidad penetrante del poder, no ignora la inmensa heterogeneidad institucional que Althusser trata de esquematizar aquí. De modo similar, al hablar de alianzas y sistemas de signos, del Estado y las máquinas de guerra, en *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari están poniendo al descubierto precisamente ese mismo campo.[13] No obstante, Foucault no es capaz de admitir que una teoría desarrollada de la ideología *pueda* reconocer la producción material que ella misma genera dentro de lo institucional, así como en "los instrumentos efectivos para la formación y la acumulación del conocimiento".[14] Ya que estos filósofos parecen estar obligados a rechazar todos los argumentos que nombren el concepto de ideología, al considerarlos únicamente como esquemáticos más que textuales, de igual manera se ven obligados a establecer una oposición mecánicamente esquemática entre el interés y el deseo, cuando su catacresis inevitablemente se desplaza hacia el terreno "empírico". Por tanto, estos pensadores se alinean sin darse cuenta con los sociólogos burgueses que llenan el lugar de la ideología con un "inconsciente" continuista o con una "cultura" parasubjetiva (o activistas de Bretton Woods que hablan de la "cultura" aisladamente). La relación mecánica entre deseo y interés es clara en enunciados tales como: "[Es posiblemente que, en términos de *inversiones*, tanto económicas como inconscientes, el interés no tenga la última palabra; existen inversiones de deseo que explican que se tenga la necesidad de desear], no contra su interés, ya que el interés sigue siempre y se encuentra allí donde el deseo lo sitúa, sino de desear de una manera más profunda y difusa que su interés".[15] Un deseo indiferenciado es el vector, y, el poder interviene para

12 Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", 119.

13 Deleuze y Guattari, "Tratado de nomadolología", 351-423.

14 Foucault, *PK*, 102 ("Clase del 14 de enero de 1976", 155). Sobre esto, consúltese también a Hall, "El problema de la ideología: marxismo sin garantías", 3-16.

15 Foucault, *FD*, 215 ("Los intelectuales y el poder", 91). En vista de la importancia de este párrafo para la discusión de Spivak, he decidido colocar una cita más extensa, y así permitir una mejor comprensión. La cita en inglés, es decir, su traducción, es más tajante que la original, en la cual no se señala "But of course, we never desire against our interests" (Por supuesto, nunca deseamos en contra de nuestros intereses): "C'est peut-être que, en termes *d'investissements*, aussi bien économiques qu'inconscients, l'intérêt n'est pas le dernier mot, il

producir los efectos del deseo: "el poder [...] produce efectos positivos al nivel del deseo, y también al nivel del saber".[16]

Esta matriz parasubjetiva, entrecruzada con la heterogeneidad, subrepticiamente introduce al Sujeto innominado, por lo menos para aquellos trabajadores intelectuales influidos por la nueva hegemonía de la catacresis pura. La carrera por "la última instancia" se libra ahora entre la economía y el poder. Ya que, a causa de la no reconocida e inevitable contaminación empírica de la catacresis, el deseo se define en forma tácita y repetida sobre la base de un modelo ortodoxo, en su unidad el deseo puede ser opuesto a "estar engañado". Althusser ha puesto en tela de juicio que la ideología pueda ser vista como una "falsa conciencia" (estar engañado). Incluso Reich presentaba, si bien de manera implícita, la idea de una voluntad colectiva, en vez de una dicotomía entre el engaño y el deseo no engañado: "Es preciso estar dispuesto a escuchar a Reich: ¡No!, las masas no han sido engañadas, ellas han deseado el fascismo en un momento determinado".[17]

Estos filósofos jamás aceptarán la idea de una contradicción constitutiva; y es precisamente en este punto que se separan de la izquierda. En nombre del deseo, vuelven a incorporar el sujeto indivisible al discurso del poder. En el registro de la práctica, Foucault con frecuencia parece fusionar al "individuo" con el "sujeto";[18] y el impacto de ello sobre sus propias metáforas resulta tal vez mayor en sus seguidores. Debido a la fuerza de la palabra "poder", Foucault admite estar utilizando la "metáfora de un punto que, de manera progresiva, irradia sus alrededores". Esos desvíos son la regla y no la excepción en manos menos cuidadosas. Asimismo, el punto que irradia, al dar pie a un discurso efectivamente heliocéntrico, llena el lugar vacío del vector con el sol histórico de la teoría: el Sujeto europeo.[19]

---

y a des investissements de désir qui expliquent qu'on puisse au besoin désirer, non pas contre son intérêt, puisque l'intérêt suit toujours et se trouve là où le désir le met, mais désirer d'une manière plus profonde et diffuse que son intérêt", Foucault, *Dits et écrits*, 1182 [N. del E.]).

16 Foucault, *PK*, 59 (trad. esp. "Poder-Cuerpo", 115). Para una interpretación más dedicada que intenta sobrepasar este riesgo, aunque nunca, por supuesto, completamente, véase Spivak, "More on Power/Knowledge", 149-173.

17 *FD*, 215 ("Los intelectuales y el poder", 91).

18 Para un ejemplo, entre muchos posibles, véase *PK*, 98 ("Curso del 14 de enero de 1976", 152).

19 No es sorprendente que la obra de Foucault, la temprana y la más reciente, esté apoyada por una idea de represión demasiado simple. En este caso su antagonista es Freud y no Marx. "[Tengo] la impresión de que esta noción [de represión], tan usada actualmente para caracterizar los mecanismos y los efectos del poder, es totalmente insuficiente para su análisis", *PK*, 92. La delicadeza y argucia de la sugerencia de Freud —que bajo la represión de la identidad fenoménica de los afectos es indeterminada, porque se puede desear un displacer [*unpleasure*] como placer, lo cual reinscribe de manera radical la relación entre deseo e "in-

No es sorprendente entonces que, sobre el registro empírico del habla-de-resistencia, Foucault articule otro corolario para desautorizar el papel de la ideología, al reproducir las relaciones sociales de la producción: una valorización incuestionable del oprimido, del "ser objeto", como afirma de manera tan admirable Deleuze, "instaurar las condiciones en las que los prisioneros pudiesen ellos mismos hablar". Foucault añade que "las masas saben perfecta y claramente" —una vez más, la temática de no ser objeto de engaño— "saben mucho mejor que ellos [los intelectuales]; y lo afirman extremadamente bien".[20] La ventriloquía del subalterno que habla es el artículo de venta del intelectual de izquierda.

¿Qué pasa con la crítica al sujeto soberano en estos pronunciamientos? Los límites de este realismo representacional se alcanzan con Deleuze: "La realidad es lo que pasa efectivamente hoy en una fábrica, en una escuela, en un cuartel, en una prisión, en una comisaría".[21] Esta exclusión de la necesidad de la difícil tarea de producir un aparato ideológico contrahegemónico no ha sido beneficiosa. Ha contribuido a que el positivismo empírico —el fundamento que justifica al neocolonialismo capitalista avanzado— defina su propia arena como "experiencia concreta", "lo que pasa efectivamente"; como en el caso del colonialismo capitalista, y *mutatis mutandis*, de la explotación-como-"Desarrollo". Diariamente aparecen evidencias cuando se evalúa al sujeto nacional del Sur global mediante esta forma no problemática. Y se le crea una coartada a la globalización apelando al testimonio de la mujer. De hecho, la experiencia concreta, que funciona como garante del atractivo político de los prisioneros, los soldados y los niños de escuela, se revela por medio de la experiencia concreta del intelectual, aquel que diagnostica la episteme.[22] Ni Deleuze ni Foucault parecen ser conscientes de que el intelectual, dentro del capital socializado, al blandir la espada de la experiencia concreta, puede

---

terés —se desinfla aquí. Para un análisis de esta idea de la represión, véase *Of Grammatology*, 114, 361-363; y Derrida, *Limited Inc.*, 74-75. De nuevo, el problema es el rechazo a considerar el nivel del sujeto constituido (en nombre de la catacresis no contaminada).

20 *FD,* 206-207 ("Los intelectuales y el poder", 85-86).

21 *FD,* 212 ("Los intelectuales y el poder", 89 [N. del E.]).

22 La versión de Althusser sobre esta situación en particular quizá sea demasiado esquemática; sin embargo, parece estar programada de manera mucho más cuidadosa que el argumento que aquí se analiza. "El instinto de clase", escribió Althusser, "es subjetivo y espontáneo. La posición de clase es objetiva y racional. Para adoptar posiciones de clase proletarias basta educar el instinto de clase de los proletarios; por el contrario, el instinto de clase de los pequeñoburgueses y *de los intelectuales* debe ser *revolucionado*". "La filosofía como arma de la revolución", 13. El esforzado *double bind*, la aporía ya siempre cruzada, de este cuidadoso programa, es lo que uno podría estar leyendo en la actual insistencia de Derrida sobre la justicia como experiencia de lo imposible, sobre las decisiones que son siempre categóricamente insuficientes para sus supuestas premisas.

contribuir a consolidar la división internacional del trabajo, haciendo de un modelo de "experiencia concreta", *el* modelo. Estamos presenciando esta dinámica en nuestra disciplina cada día, mientras vemos cómo el *migrante* postcolonial se convierte en la norma, y se ocluye una vez más al nativo.[23]

La contradicción no reconocida, en el seno de una postura que valora la experiencia concreta del oprimido, al mismo tiempo que no es crítica con el papel histórico del intelectual, se conserva gracias a una falla verbal. Así, Deleuze pronuncia este sorprendente enunciado: "[U]na teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante".[24] Al considerar que el verbalismo del mundo teórico y de su acceso a cualquier obra definida, en contraposición, como "práctica" es irreductible, entonces tal declaración *solo* le es útil al intelectual, quien ansía demostrar que el trabajo intelectual no es más que trabajo manual.

Cuando se permite que los significantes hagan lo que quieran, es cuando las fallas verbales tienen lugar. El significante "representación" es un buen ejemplo. En el mismo tono excluyente, que rompe con la relación entre teoría y significante, Deleuze declara: "No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes".[25]

No obstante, en lo anterior se está señalando algo importante: que la producción teórica es también una práctica; la oposición entre teoría abstracta "pura" y práctica "aplicada" concreta, es demasiado rápida y fácil.[26] Pero la manera en que Deleuze articula el argumento es lo que resulta problemático. Dos sentidos de representación se están proporcionando de manera paralela: representación como "hablar por" [*speaking for*], como en política, y representación como una "re-presentación" [representation], como en el arte o la filosofía. En tanto que la teoría es también acción, el teórico no representa a (habla por) un grupo oprimido. En sí, el sujeto no es visto

---

23 "¿Es útil la repetición aquí?", se pregunta mi anónimo lector. Cito uno entre cientos de ejemplos al azar: una conferencia sobre "Disciplinary and Interdisciplinary: Negotiating the Margin", en la Universidad de Columbia el 7 de noviembre de 1997. Toda la conferencia despertó simpatía entre diversas minorías de los Estados Unidos (léase Nueva York), entendida como el fin del feminismo radical, un fin que parecía enteramente saludable frente al viciado conflicto identitario que se libraba por debajo de la superficie. Un sujeto norteamericano multicultural fortalecido, el rostro más nuevo de lo postcolonial, aún no hace nada por la globalidad y puede causar daño. El argumento, lamentablemente, vale la repetición.

24 *FD*, 208 ("Los intelectuales y el poder", 85-86).

25 *FD*, 206-207 ("Los intelectuales y el poder", 84).

26 La explicación subsecuente de Foucault (*PK*, 145) de esta declaración hecha por Deleuze se acerca más al concepto derridiano de que la teoría no puede ser una taxonomía exhaustiva y siempre está constituida por la práctica.

como conciencia representativa (una que re-presenta la realidad de manera adecuada). Estos dos sentidos de representación, dentro de la formación del Estado y la ley, por un lado, y en la predicación del sujeto, por el otro, están relacionados, pero son irreductiblemente discontinuos. Cubrir dicha discontinuidad con una analogía, que se presenta como prueba refleja de nuevo, es una forma paradójica de privilegiar a un sujeto.[27] Ya que "quien habla y actúa […] es siempre una multiplicidad", ningún "intelectual teórico" […] [o] partido o […] 'sindicato' puede representar a "aquellos que actúan y luchan".[28] ¿Están mudos aquellos que actúan y *luchan*, a diferencia de aquellos que actúan y *hablan* (*FD*, 206)? Estos problemas inmensos están sepultados en las diferencias entre unas "mismas" palabras: *consciousness* y *conscience* (ambas *conscience* en francés), representación y re-presentación. La crítica a la constitución del sujeto ideológico en el seno de las formaciones del Estado y la economía política puede, ahora, borrarse, del mismo modo que la práctica teórica activa de la "transformación de la *consciousness*". Se evidencia la banalidad de las listas de subalternos políticamente autoconcientes y astutos que realizan los intelectuales de izquierda; al representarlos, los intelectuales se representan a sí mismos como transparentes.

Si una crítica y un proyecto así no han de abandonarse por completo, las distinciones cambiantes entre representación dentro del Estado y la economía política, por una parte, y dentro de la teoría del Sujeto, por otra, no se deben dejar de lado. Hay que considerar el juego de *vertreten* ("representar", en el primer sentido) y *darstellen* ("re-presentar", en el segundo sentido) en un famoso pasaje de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, donde Marx trata a "clase" como un concepto descriptivo y transformador, y lo hace de una manera hasta cierto punto más compleja de lo que le permitiría la distinción, por parte de Althusser, entre instinto de clase y posición de clase. Esto es importante en el contexto del argumento desde la clase obrera, tanto de nuestros dos filósofos, como también del feminismo "político" del Tercer Mundo metropolitano.

Lo que expone Marx aquí es que la definición descriptiva de una clase puede ser una que establezca diferencias; una que defina aquello que separa y distingue a esa clase de las otras:

---

27 *Cf.* Las nociones totalmente acríticas de representación expuestas en *PK*, 141, 188. Lo que expongo al concluir este párrafo, para criticar las representaciones que hacen los intelectuales de los grupos subalternos, debería distinguirse con rigor de una coalición política que toma en cuenta su contextualización dentro de un capital socializado y agrupa a la gente no porque esté oprimida, sino porque es víctima de la explotación. Ese modelo funciona mejor dentro de una democracia parlamentaria, donde la representación no solo no se ha expulsado, sino que se orquesta de manera muy elaborada.

28 *FD*, 206 ("Los intelectuales y el poder", 84).

> En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquellos forman una clase.[29]

Aquí no está en función un "instinto de clase" o algo que se le parezca. De hecho, la colectividad que constituye la existencia de las familias, y que podría considerarse como el espacio del "instinto", no tiene continuidad con el aislamiento diferencial de las clases, aunque sea este aislamiento lo que la hace funcionar. Así, mucho más pertinente para la Francia de los setenta que para la periferia internacional, la formación de una clase es artificial y económica, y la agencia o interés económico resulta impersonal, ya que es sistemático y heterogéneo. Dicha agencia o interés está vinculado con la crítica hegeliana del sujeto individual, pues marca el espacio vacío del sujeto en ese proceso sin sujeto que son la historia y la economía política. Aquí, el capitalista está definido como el "portador [*Träger*] consciente de ese movimiento del capital [del capital renovado sin cesar]". Lo que quiero señalar es que Marx no busca crear un sujeto indivisible en quien coinciden el deseo y el interés. La conciencia de clase no opera para alcanzar esa meta. Tanto en el área económica (el capitalista), como en la política (el agente histórico a nivel mundial), Marx está obligado a construir modelos de un sujeto dividido y dislocado, cuyas partes no son continuas o coherentes entre sí. Un muy buen ejemplo es un celebrado pasaje en el cual se describe al capital como el monstruo fáustico.[30]

El siguiente pasaje, continuando con la cita de *El Dieciocho Brumario*, también trabaja sobre el principio estructural de un sujeto disperso y dislocado: la (ausente) conciencia (colectiva) de la clase a la que pertenece un pequeño propietario campesino encuentra su "portador" en un "representante" que parece trabajar en favor de los intereses de otro. Aquí la palabra "representante" no deriva de *darstellen*; esto aumenta el contraste que tanto Foucault como Deleuze pasan por alto, el contraste, por decirlo así, entre un apoderado y un retrato. Desde luego, existe cierta relación entre ellos, una que ha sido objeto de exacerbación política e ideológica en la tradición occidental, por lo menos desde que el poeta y el sofista, el actor y el orador, han sido vistos como dañinos. Con la apariencia de una descripción postmarxista de la escena del poder, nos encontramos con un debate mucho más antiguo: el de la representación o retórica como tropología y como persuasión. *Darstellen* pertenece a la primera categoría; *vertreten* —con sugerencias mucho más fuertes de substitu-

29 Marx, "El Dieciocho Brumario", 177.
30 Marx, *Capital*, vol. I, 254, 302.

ción—, a la segunda. De nuevo ambas están relacionadas, pero aparejarlas, en especial para decir que más allá de ellas es donde los sujetos oprimidos hablan, actúan y tienen conocimientos *por sí mismos*, conduce a una política utópica y esencialista que, transferida al género como único asunto, más que a una clase, puede dar apoyo incuestionado a la financiarización del globo, que construye implacablemente una voluntad general en la mujer rural engatusada mediante créditos, incluso si lo hace con el "formato" de los "Planes de Acción" de la ONU para que ella se "desarrolle". Más allá de esta concatenación, tan transparente como la ha vuelto la retórica al servicio de la "verdad", está el ultrainvocado sujeto oprimido (como Mujer), hablando, actuando y enterándose de que el desarrollo como género es lo mejor para ella. Es bajo la sombra de esta desafortunada marioneta donde la historia de la desoída subalterna se debe desplegar.

He aquí el pasaje de Marx que utiliza *vertreten* donde el inglés usa "*represent*" (*representar*), a la hora de discutir al "sujeto" social cuya conciencia está dislocada y es incoherente respecto de su *Vertretung* (tanto una sustitución como una representación): los pequeños propietarios campesinos

> no pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política [en lugar del interés de clase, ya que no existe un sujeto de clase unificado] de los campesinos parcelarios encuentra su última expresión [aquí se implica en gran medida una cadena de substituciones: *Vertretungen*] en el hecho de que el poder ejecutivo [*Exekutivgewalt*, menos personal en alemán; Derrida traduce *Gewalt* como violencia en otro contexto en "Force of Law"] somete bajo su mando a la sociedad.[31]

Un modelo así, con falta de dirección social, es decir, con brechas entre la fuente de "influencia" (en este caso, los pequeños propietarios campesinos), el "representante" (Luis Napoleón), y el fenómeno histórico-político (el control ejecutivo), no solo implica una crítica al sujeto como agente *individual*, sino incluso una crítica a la subjetividad de una agencia *colectiva*. La necesariamente dislocada máquina

31 Se trata de un pasaje de Marx sumamente irónico, escrito en el contexto de la "representación" fraudulenta por parte de Luis Napoleón y de la representación sistemática de los "campesinos revolucionarios" en función de los intereses burgueses. Marx, "El Dieciocho Brumario", 177. (N. del E.)

de la historia se mueve porque "la identidad de los intereses" de estos pequeños propietarios campesinos "no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política". El hecho de la representación como *Vertretung* (en la categoría de retórica como persuasión) se comporta como una *Darstellung* (o retórica-como-persuación), ocupando su lugar en la brecha que existe entre la formación de una clase (descriptiva) y la falta de formación de una clase (transformadora):

> En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir [...] *forman una clase*. Pero cuando [...] la identidad de sus intereses no engendra entre [ellas] ninguna comunidad [...] *no forman una clase*.[32]

La complicidad de *vertreten* y *darstellen*, su identidad-en-la-diferencia como el lugar de la práctica —dado que esa complicidad es precisamente lo que los marxistas están obligados a exponer; como hace el mismo Marx en *El Dieciocho Brumario*— solo puede apreciarse si no se confunde ambos términos por medio de un juego de palabras.

Sería simplemente tendencioso argumentar que lo anterior toma a Marx demasiado textual, haciéndolo inaccesible para el "hombre" corriente, quien, víctima del sentido común, está tan profundamente ligado a la herencia del positivismo que el énfasis irreducible que Marx pone en el funcionamiento de lo negativo, en la necesidad de quitarle el carácter de fetiche a lo concreto, le es arrebatado por el adversario más fuerte que existe, "la tradición histórica" que se respira.[33] He estado intentando señalar que el "hombre" poco corriente, el filósofo contemporáneo de la práctica, y la mujer poco corriente, la entusiasta metropolitana de la "resistencia del Tercer Mundo", algunas veces muestran el mismo positivismo.

La gravedad del problema es evidente si se está de acuerdo con que el desarrollo de la "conciencia" perteneciente a una clase transformadora, a partir de la "postura" que tiene una clase descriptiva, no significa, en Marx, una tarea que involucre el nivel cero de la conciencia. La conciencia de cla-

---

32 Marx, "El Dieciocho Brumario", 177. Énfasis mío.

33 Véase la excelente, además de corta, definición y discusión del sentido común en Lawrence, "Just Plain Common Sense: The Roots of Racism", 48. Las nociones gramscianas de "sentido común" y "buen sentido" están extensamente discutidas en Landy, *Film, Politics and Gramsci*, 73-98.

se se mantiene con la sensación de pertenecer a una comunidad que posee vínculos nacionales y forma parte de organizaciones políticas, y no con esa otra sensación de ser parte de una comunidad cuyo modelo estructural es la familia. Aunque *no* esté identificada con la naturaleza, la familia aquí se encuentra agrupada con lo que Marx llamó el "intercambio natural", que resulta, desde un punto de vista filosófico, un "sustituto" del valor de uso.[34] El "intercambio natural" se contrasta con la "transacción con la sociedad", donde la palabra "transacción" [*Verkehr*] es la que Marx comúnmente utiliza para "comercio". Dicha "transacción", por lo tanto, ocupa el lugar del intercambio que tiene como resultado la producción de la plusvalía, y es en el ámbito de esta transacción donde debe desarrollarse la sensación de formar parte de una comunidad que produzca una agencia de clase. La agencia de clase total (si existiera tal cosa) no constituye una transformación ideológica de la conciencia a nivel básico, una identidad deseante de agentes y los intereses de estos, o sea, la identidad cuya ausencia preocupa a Foucault y a Deleuze. Es una *sustitución* contestataria, así como una *apropiación* (un *suplemento*) de algo que, para empezar, resulta "artificial": "las condiciones económicas de existencia que separan su modo de vida". Las formulaciones de Marx muestran un respeto cauteloso por la crítica naciente de la agencia subjetiva individua y colectiva. El proyecto para formar una conciencia de clase y la transformación de la conciencia son, para él, procesos discontinuos. El análogo actual sería la "alfabetización trasnacional" como opuesto al potencial movilizador del culturalismo no examinado.[35] De manera contraria, las invocaciones contemporáneas a la "economía libidinal", así como el deseo en tanto interés determinante, combinadas con la política práctica de los oprimidos (bajo el capital socializado) "que hablan por sí mismos", restauran la categoría de un sujeto soberano dentro de la misma teoría que más profundamente parece cuestionarla.

Sin duda, la exclusión de la familia, incluso de una familia perteneciente a una formación de clase específica, es parte del marco masculino al interior del cual nace

34 El "valor de uso" en Marx puede mostrar ser una "ficción teórica", tanto como un posible oxímoron, al igual que "intercambio natural". He intentado desarrollar más esto en "Scattered Speculations on the Question of Value", en *In Other Worlds*, 154-175.

35 Desarrollado en Spivak, "Teaching for the Times", 177-202; "Diasporas Old & New: Women in a Transnational World", en *Textual Practice,* 10.2 (1996), 245-26; y, con referencia específica a la India, en Biju Mathews, *et. al.*, "Vasudhaiva Kutumbakan: the Hindu in the world", en prensa.

el marxismo.[36] Tanto históricamente como en la economía política global de nuestro tiempo, el *rol* de la familia en las relaciones sociales patriarcales resulta tan heterogéneo y conflictivo que el mero insertar de nuevo a la familia en esta problemática no va a romper el marco. La solución tampoco reposa en la inclusión positivista de una colectividad monolítica de "mujeres" en la lista de los oprimidos cuya subjetividad no fracturada les permite hablar por sí contra un "mismo sistema" igualmente monolítico.

En el contexto del desarrollo de una "conciencia" de segundo nivel, estratégica y artificial, Marx emplea el concepto de patronímico, y siempre dentro del más amplio concepto de representación como *Vertretung*: los pequeños propietarios campesinos "son incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre [*im eigenen Namen*], o sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención". La ausencia de un nombre propio para el colectivo artificial no-familiar es suplida con el único nombre propio que la "tradición histórica" puede ofrecer —el patronímico mismo—, el Nombre del Padre (en espíritu similar, Jean Rhys le ha negado ese nombre a su personaje de ficción [Rochester]): "La tradición histórica hizo nacer en el campesino francés la fe milagrosa de que un hombre *llamado* Napoleón le devolvería todo el esplendor. Y se encontró un individuo" —el intraducible *es fand sich* anula toda pregunta sobre la agencia o de conexión entre el agente y su interés— "que se hace pasar por tal hombre" (esta pretensión es, en contraste, su única agencia), "por ostentar [*trägt*, la palabra empleada para indicar la relación del capitalista con el capital] el nombre de Napoleón gracias a que el *Code Napoléon* ordena que "*La recherche de la paternité est interdite*" [la búsqueda de la paternidad está prohibida]. Si bien Marx parece aquí estar operando con metáforas patriarcales, se debería percibir la sutileza textual del pasaje. Es la Ley del Padre (el Código Napoleónico) la que prohíbe, paradójicamente, la búsqueda del padre natural. Así, de acuerdo a una estricta observancia de la histórica Ley del Padre, la aún no bien formada fe de la clase en el padre natural es rebatida.

Me he detenido bastante en este pasaje de Marx porque descifra la dinámica interna de la *Vertretung* o representación en el contexto político. La representación en el contexto económico es *Darstellung*, el concepto filosófico de representación como escenificación o, mejor, significación, y que se relaciona con el sujeto escindido de manera indirecta. El pasaje más obvio resulta bien conocido:

"Fijémonos ahora en la relación de cambio [*Austauschverhältnis*] de mercancías. Parece como si el valor de cambio en sí fuese algo totalmente independiente de sus

36 En "Linguistic Circle of Geneva", 143 y ss., de Derrida, puede proveer un método para determinar el irreducible lugar de la familia en la morfología de la formación de clase en Marx.

valores de uso. Y en efecto, prescindiendo real y verdaderamente del valor de uso de los productos del trabajo, obtendremos el valor tal y acabamos de definirlo [*bestimmt*]. Aquel algo común que toma cuerpo [*sich darstellt*] en la relación de cambio o valor de cambio de la mercancía, es, por tanto, su valor".[37]

Según Marx, en el capitalismo, el valor, producido mediante el trabajo necesario y excedente, es calculado como representación/ signo del trabajo objetivado (que se distingue estrictamente de la actividad humana). Por el contrario, en ausencia de una teoría de la explotación como extracción (producción), apropiación y obtención del (plus)valor, y entendida *como representación de la fuerza de trabajo*, la explotación capitalista debe verse como una variante de dominación (de la mecánica del poder como tal). "La creencia del marxismo" —sugiere Deleuze— era determinar el problema [que el poder es más difuso que la estructura de explotación y la formación del Estado) en términos de intereses (el poder es detentado por una clase dominante que se define por sus intereses)".[38]

No se puede objetar este resumen minimalista del proyecto de Marx, así como tampoco se puede ignorar que en algunos momentos de *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari construyen su posición desde un brillante aunque "poético" entendimiento de la *teoría* sobre la forma dinero de Marx. Podríamos, pues, consolidar nuestra crítica de la siguiente manera: la relación entre el capitalismo global (explotación en economía) y las alianzas entre los Estados-nación (dominación en geopolítica) es tan macrológica que no puede explicar la textura micrológica del poder.[39] Las micrologías subindividuales no pueden comprenderse en el terreno "empírico". Para proceder a una explicación de esta índole, se debe atender a las teorías de la ideología, de formaciones de sujeto que micrológica, aunque erráticamente, operan los intereses que cuajan en las macrologías). Teorías como estas no pueden pasar por alto que esta línea *es* errática y que la categoría de la representación en sus *dos* sentidos es crucial. Deben observar cómo la escenificación del mundo en la representación —su escena de escritura, su *Darstellung*— disimula la elección y la necesidad de "héroes", de apoderados paternales, agentes de poder: *Vertretung*.

---

37 Marx, *Capital*, vol. 1, 128. Esto es sentido común. Marx después sobrepasa esto para mostrar que el valor implica una abstracción tanto en el uso como en el cambio. Desarrollar esta lectura está fuera de lugar aquí.

38 *FD*, 215 ("Los intelectuales y el poder", 90 [N. del E.]).

39 La situación ha cambiado en el Nuevo Orden Mundial. Permítasenos llamar al Banco Mundial/FM/Organización Mundial del Comercio "lo económico", y a las Naciones Unidas, "lo político". La interrelación entre estos organismos se está negociando en nombre del género ("lo cultural"), lo que quizá sea la micrología en sentido estricto.

Desde mi punto de vista, la práctica radical debería fijarse en esta doble sesión de representaciones, en lugar de reintroducir al sujeto individual mediante conceptos totalizantes de poder y deseo. También desde mi punto de vista, cuando Marx decide mantener el ámbito de la práctica de clase en un segundo nivel de abstracción, estaba, de hecho, dejando abierta la crítica hegeliana (y kantiana) del sujeto individual como agente.[40] Esta perspectiva no me hace ignorar que, al definir implícitamente la familia y la lengua materna como el nivel básico en que la cultura y la convención parecen la manera propia en que *la* naturaleza organiza "su" propia subversión, Marx mismo practica un antiguo subterfugio.[41] Sin embargo, en el contexto de las demandas del postestructuralismo a las prácticas críticas, Marx parece más rescatable que la restauración clandestina del esencialismo subjetivo.

La reducción de Marx a una figura benévola pero anticuada casi siempre resulta útil a los intereses de lanzar una nueva teoría de la interpretación. En la conversación Foucault-Deleuze, el tema parece ser que no hay representación, que no hay significante (¿habrá que suponer que el significante ya ha sido despachado? ¿No hay, pues, ninguna estructura del signo que intervenga en la experiencia? ¿De ser así, se debería dejar descansar a la semiótica?); La teoría es un relevo de la práctica (y así se abandonan los problemas de práctica teórica), y los oprimidos pueden saber y hablar por sí mismos. Esto reintroduce al sujeto constitutivo en, al menos, dos niveles: el Sujeto del deseo y del poder como una presuposición metodológica irreductible; y el parecido, si no idéntico a sí mismo, sujeto de los oprimidos. Es más, los intelectuales, que no son ninguno de estos dos S/sujetos, se vuelven transparentes en la carrera de relevos, pues solo se dedican a informan acerca del sujeto no representado y analizan (sin analizar) los procedimientos del (el Sujeto innombrado irreductiblemente presupuesto por ellos) poder y el deseo. La "transparencia" resultante indica el lugar del "interés"; este se mantiene mediante una vehemente denegación: "Ahora, este papel de árbitro, juez y testigo universal es uno que *rehúso absolutamente* adoptar".[42] Una de las responsabilidades del crítico debería ser el leer y escribir de tal manera que la imposibilidad de estos rechazos individualistas e interesados de los privilegios institucionales del poder otorgados al sujeto fueran tomados en serio. El rechazo

40 Estoy al tanto de que la relación entre marxismo y neo-kantismo está políticamente recargada. Yo misma no veo cómo pueda establecerse una línea continua entre los textos del propio Marx y el momento ético kantiano. Me parece, no obstante, que el cuestionamiento de Marx al individuo como agente de la historia debería leerse en el contexto de la ruptura del sujeto individual inaugurada por la crítica de Kant a Descartes.

41 Marx, *Grundrisse,* 162-163.

42 Foucault, "The force of flight", 169.

del sistema de signos obstruye el camino a una teoría desarrollada de la ideología en lo "empírico". Aquí también se escucha el peculiar tono de denegación. A la sugerencia de Jacques-Alain Miller de que "la institución resulta, ella misma, discursiva", Foucault responde: "Si así lo quieres, pero por lo que respecta a mi empleo del dispositivo no es muy importante decir: esto pertenece a lo discursivo, esto otro no… [dado] que mi problema no es la lingüística".[43] ¿Por qué este empalme de lenguaje y discurso en el maestro del análisis del discurso?

La crítica de Edward W. Said al poder en FoucauIt como una categoría seductora y mistificadora que le permite "cancelar el papel de las clases, el de la economía y el de la insurgencia y la rebelión", es pertinente aquí, aunque la importancia del nombre "poder" en lo subindividual no debe ser ignorada.[44] Añado, al análisis de Said, la noción de sujeto subrepticio del poder y del deseo, marcado por la transparencia del intelectual.

Este S/sujeto, curiosamente cosido a una transparencia mediante negaciones, pertenece al lado explotador de la división internacional del trabajo. Es imposible para los intelectuales franceses contemporáneos imaginar el tipo de Poder y Deseo que residiría en el sujeto innombrado del Otro de Europa. No se trata solo de que todo lo que leen, crítico o acrítico, esté atrapado dentro del debate de la producción de ese Otro, apoyando o criticando la constitución del Sujeto como Europa. Se trata también de que, en la constitución de ese Otro de Europa, se tuvo mucho cuidado en cancelar los ingredientes textuales con los que semejante sujeto pudiera cargar, ocupar (¿emplear?) su itinerario, no solo mediante la producción ideológica y científica, sino también mediante la institución de la ley. Por muy reduccionista que un análisis económico pueda parecer, los intelectuales franceses olvidan, a riesgo propio, que esta completa empresa sobredeterminada era en beneficio de una situación económica dinámica que requería que los intereses, los motivos (deseos) y el poder (del saber) fueran cruelmente dislocados. Invocar ahora esta dislocación como un descubrimiento radical que nos haría diagnosticar la economía (las condiciones de existencia, que separan a las "clases" descriptivamente) como una pieza de maquinaria analítica anticuada, bien podría significar la continuación de la obra de esa dislocación e, involuntariamente, una forma de ayuda para asegurar "Un nuevo balance de las relaciones hegemónicas".[45] Frente a la posibilidad de que el intelectual sea cómplice en la persistente constitución del Otro como la propia sombra, una posibilidad de práctica política para el intelectual sería poner lo eco-

43 *PK*, 198 (trad. esp.: "El Juego de Michel Foucault", 131).
44 Said, *The World, the Text, the Critic*, 243.
45 Carby, *Empire*, 34.

nómico "bajo tachadura", ver el factor económico como irreductible en la medida que reinscribe el texto social, incluso mientras es tachado, si bien imperfectamente, cuando intenta ser el determinante final del significado trascendental.[46]

Hasta hace muy poco, el más claro ejemplo disponible de esta violencia epistémica era el remotamente orquestado, extenso y heterogéneo proyecto de constituir al sujeto colonial como Otro. Este proyecto es también la cancelación asimétrica de la huella de ese Otro en su precaria Su(b)jet-ividad. Resulta bien sabido que Foucault localiza un ejemplo de violencia epistémica, una completa revisión de la episteme, en la redefinición de la locura a finales del siglo XVIII europeo.[47] Pero, ¿qué pasaría si esta particular redefinición fuera solo una parte de la narrativa de la historia tanto en Europa como en las colonias? ¿Qué tal si los dos proyectos de redefinición epistémica funcionaran como partes dislocadas y no reconocidas de un motor de dos brazos? Tal vez no trate más que de pedir que el subtexto de la narrativa palimpséstica del imperialismo sea reconocido como "saber sometido", "toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida".[48]

Esto no es describir "la forma en que son realmente las cosas" o privilegiar la narrativa de la historia como imperialismo, en tanto la mejor versión de la historia.[49] Es, más bien, rendir cuenta de cómo *una* explicación y *una* narrativa de la realidad fueron establecidas como la explicación y la narrativa normativas […].

Permítasenos ahora considerar los márgenes (uno podría decir también el centro silenciado, silencioso), del circuito marcado por esta violencia epistémica, hombres y mujeres entre el campesinado iletrado, los aborígenes, los más bajos estratos del subproletariado urbano. De acuerdo con Deleuze y Foucault (en el primer mundo, bajo la estandarización y reglamentación del capital socializado, aunque no parezcan reconocer esto), y, *mutatis mutandis*, la "feminista tercermundista" metro-

---

46 Este argumento está más desarrollado en Spivak, "Scattered Speculations". Una vez más, *El Anti-Edipo* no ignoró el texto económico, aunque su tratamiento fue tal vez demasiado alegórico. A este respecto, el cambio del esquizo-análisis al rizo-análisis en *Mil mesetas* no fue, quizás, saludable.

47 Véase Foucault, *Madness and Civilization*, 251, 262, 269.

48 *PK*, 82 ("Curso del 7 de enero", 129).

49 Aunque considero el *Political Unconscious* de Fredric Jameson, como un texto de gran peso crítico, o quizá porque así lo hago, quisiera distinguir aquí mi programa de uno sobre la restauración de las reliquias de una narrativa privilegiada: "Es en detectar las huellas de esa narrativa ininterrumpida, en restaurar en la superficie del texto la realidad reprimida y enterrada de esta historia fundamental, en donde la doctrina de un inconsciente político encuentra su función y su necesidad" (p. 20).

politana, solo interesada en la resistencia dentro de la lógica del capital, los oprimidos, si se les da la oportunidad (el problema de la representación no puede aquí evadirse), y en el camino hacia la solidaridad mediante la política de alianzas (una temática marxista está en funcionamiento aquí), *pueden hablar y conocer sus condiciones*. Debemos enfrentar ahora la siguiente pregunta: en el otro lado de la división internacional del trabajo respecto del capital socializado, dentro *y* fuera del circuito de la violencia epistémica de la ley y la educación imperialistas que proporcionan un temprano texto económico, *¿puede hablar el subalterno?*

[…]

La primera parte de mi propuesta —que el desarrollo por fases del subalterno se complica con el proyecto imperialista— está afrontada por el Grupo de Estudios Subalternos [del Sur de Asia]. Ellos *deben* preguntarse: ¿Puede hablar el subalterno? Aquí estamos al interior de la disciplina de la historia propia de Foucault y con personas que reconocen su influencia. Su proyecto es repensar la historiografía colonial india desde el punto de vista de la cadena discontinua de las insurrecciones campesinas durante la ocupación colonial. Este es, de hecho, el problema del "permiso para narrar" discutido por Said.[50] Como indica Ranajit Guha, el editor fundador del colectivo:

> La historiografía del nacionalismo indio ha estado dominada durante mucho tiempo por el elitismo: tanto por el elitismo colonialista como por el elitismo burgués-nacionalista […] Ambas variedades de elitismo comparten un prejuicio: que la construcción de la nación india y el desarrollo de la conciencia que moldeó este proceso —el nacionalismo—, fueron logros exclusiva o predominantemente de la elite. En las historiografías colonialista y neo-colonialista estos logros son atribuidos a funcionarios y administradores del gobierno colonial británico, a sus políticas, instituciones y cultura; en los estudios nacionalistas y neonacionalistas, a personalidades, instituciones, actividades e ideas de la elite india.[51]

Algunos miembros de la elite india son, por supuesto, informantes nativos para intelectuales del Primer Mundo interesados en la voz del Otro. Pero, no obstante, uno debe insistir en que el *sujeto* subalterno colonizado es irremediablemente heterogéneo.

---

50 Said, "Permission to Narrate", 13-17.

51 Guha, "On some Aspects of the Historiography of Colonial India", 1 (traducción en este mismo volumen [N. del E.]).

Contra la elite indígena podemos establecer lo que Guha llama "la *política* del pueblo", tanto fuera ("esta era una esfera autónoma, dado que no se originaba en la política de elite, ni su existencia dependía de ella") como dentro ("continuó funcionando vigorosamente, a pesar de este último [el colonialismo], ajustándose a las condiciones imperantes bajo la soberanía británica y desarrollando, en muchos sentidos, características enteramente nuevas, tanto formales como de contenido") del circuito de la producción colonial. No puedo respaldar por completo esta insistencia en el vigor determinado y la total autonomía, pues las exigencias de la historiografía práctica no permitirán que esos respaldos privilegien la conciencia subalterna. Contra el posible reclamo de que su aproximación es esencialista, Guha construye una definición del pueblo (el lugar de esa esencia) que solo puede ser la de una identidad-en-la-diferencia. Propone una red dinámica de estratificación que describe la producción social colonial en gran escala. Inclusive el tercer grupo en la lista, el grupo bisagra, por así decirlo, entre el pueblo y los grandes grupos dominantes macroestructurales, es definido como un entre-lugar [*in-betweenness*]. La clasificación procede así: "grupos dominantes extranjeros" y "grupos dominantes indígenas en toda la India, como también a escala regional y local", que representan la elite; y "[l]os grupos y elementos sociales incluidos [en los términos 'pueblo' y 'clases subalternas'] [que] *representan la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como 'elite'*".[52]

"Es tarea de la investigación" aquí proyectada "explorar, identificar y medir la naturaleza *específica* y el grado de *desviación* […] respecto de ideal [de los elementos que constituyen el tercer grupo], así como situarlos históricamente". "Explorar, identificar y medir lo específico": un programa difícilmente podría ser más esencialista y taxonómico. Incluso un curioso imperativo metodológico opera aquí. He señalado que en el diálogo Foucault-Deleuze, un vocabulario post-representacional esconde una agenda esencialista. En los estudios sobre la subalternidad, a causa de la violencia en la inscripción, epistémica, social y disciplinaria imperialista, un proyecto entendido en términos esencialitas debe circular en una radical práctica textual de las diferencias. El objeto de la investigación del grupo, en este caso ni

52 *Ibíd.*, 4, 8. La utilidad de este término, estrictamente definido, se había perdido cuando *Selected Subaltern Studies* apareció en los Estados Unidos bajo la iniciativa de Spivak (1988). La publicación de *A Subaltern Studies Reader* (Guha 1997) constituye ahora una medida correctiva. En el uso hoy generalizado, lo que se pierde es precisamente esta noción de que el subalterno ocupa un espacio de diferencia, y se puede percibir en declaraciones como estas: "El subalterno es forzado a la apropiación de la cultura del amo" (Apter, "French Colonial Studies and Postcolonial Theory", 178); o peor aún, la curiosa definición de Jameson sobre la subaltemidad como "experiencia de la inferioridad" ("Marx's Purloined Letter", 95).

siquiera perteneciente al pueblo como tal, sino a la zona intermedia flotante de la elite regional, es una *desviación* de un *ideal* —el pueblo o los subalternos— que se define, a su vez, como una diferencia respecto de la elite. La investigación se orienta hacia una estructura, un dilema bastante diferente de la autodiagnosticada transparencia del intelectual radical del Primer Mundo. ¿Qué taxonomía podría fijar semejante espacio? Lo perciban ellos mismos o no —de hecho Guha ve su definición de "el pueblo" dentro de la dialéctica amo-esclavo—, su texto articula el difícil propósito de reescribir sus propias condiciones de imposibilidad como las condiciones de su posibilidad.

> En los *niveles regional y local* [los grupos indígenas dominantes], aún perteneciendo a estratos sociales jerárquicamente inferiores, *actuaban a partir de los intereses de dichos grupos y no conforme a los intereses verdaderamente correspondientes a su propio ser social.* [53]

Cuando estos autores hablan, en su lenguaje esencializante, de un vacío entre interés y acción en el grupo intermedio, sus conclusiones están más cerca de Marx que de la autoconsciente ingenuidad de los pronunciamientos de Deleuze al respecto. Guha, como Marx, habla de interés en términos del ser social más que del ser libidinal. La imaginería del Nombre-del-Padre en *El Dieciocho Brumario* puede ayudar a enfatizar que, en el nivel de la acción de clase o de grupo, la "verdadera correspondencia con el propio ser" es tan artificial o social como el patronímico.

[…]

Para el (sin determinación de género) "verdadero" grupo subalterno, cuya identidad es su diferencia, no hay sujeto subalterno irrepresentable que pueda conocer y hablar por sí mismo; la solución del intelectual no es abstenerse de la representación. El problema es que el itinerario del sujeto no ha sido trazado como para ofrecer un objeto de seducción al intelectual representante. En el ligeramente anticuado lenguaje del grupo indio, la pregunta se convierte en: ¿Cómo podemos llegar a la conciencia del pueblo incluso mientras investigamos su política? ¿Con qué voz-conciencia pueden hablar los subalternos?

[…]

En el itinerario borrado del sujeto subalterno, la ruta de la diferencia sexual está doblemente tachada.[54] No es una cuestión sobre la participación femenina en la insurrec-

---

53 Guha, "On some Aspects of the Historiography of Colonial India", 6 (traducción en este mismo volumen [N. del E.]).

54 No creo que la reciente tendencia de romantizar cualquier cosa escrita por los intelectuales aborígenes o descastados (*dalit* = oprimidos) haya levantado la tachadura.

ción, o de las reglas básicas de la división sexual del trabajo, para las cuales hay "evidencias". Es, más bien, que tanto como objeto de la historiografía colonialista como sujeto de la insurrección, la construcción ideológica de género conserva el dominio masculino. Si, en el contexto de la producción colonial, el subalterno no tiene historia y no puede hablar, la subalterna está aún más profundamente inmersa en la sombra.

[…]

Una joven de dieciséis o diecisiete años, Bhubaneswari Bhaduri, se ahorcó en el modesto departamento de su padre en el norte de Calcuta, en 1926. El suicidio fue un enigma, pues, dado que Bhubaneswari menstruaba en ese momento, estaba claro que no se trataba de un caso de embarazo ilícito. Aproximadamente una década después se descubrió, por medio de una carta que le había dejado a su hermana mayor, que pertenecía a uno de los muchos grupos implicados en la lucha armada por la Independencia de la India. Le habían encargado un asesinato político. Incapaz de enfrentar la tarea aunque consciente de la necesidad práctica de ofrecer confianza, se mató.

Bhubaneswari sabía que su muerte sería diagnosticada como el resultado de una pasión ilegítima. Esperó, entonces, la llegada de la menstruación. Mientras aguardaba, Bhubaneswari, la *brahmacarin* que sin duda esperaba convertirse en una buena esposa, tal vez reescribió el texto social del suicidio *sati* de un modo intervencionista. (Una explicación tentativa de su inexplicable acto había sido la de una posible melancolía causada por la muerte de su padre, y por los repetidos sarcasmos de su cuñado sobre la incongruencia entre su edad y su larga soltería). Ella generalizó la razón autorizada del suicidio femenino al tomarse tan inmenso trabajo para desplazar (no solo denegar), en la inscripción fisiológica de su cuerpo, su encarcelamiento al interior de una pasión legítima por un solo varón. En el contexto inmediato, su acto resultó absurdo, un caso de delirio más que de cordura. El gesto desplazante —esperar la menstruación— es, a primera vista, una revocación del precepto que niega el derecho de una viuda al autosacrificio si se está en etapa de menstruación; la viuda impura debe esperar, públicamente, hasta el baño purificador del cuarto día, cuando ya no está menstruando para reclamar su dudoso privilegio.

En esta lectura, el suicidio de Bhubaneswari Badhuri constituye una cauta reescritura subalterna ad hoc del texto social del suicidio *sati*, así como el recuento hegemónico de la llameante y combativa *Durga* familiar. Las posibilidades de disentir que emergen a partir de este recuento hegemónico de la madre combativa están bien documentadas y popularmente bien recordadas a través del discurso de los líderes y participantes masculinos en el movimiento de Independencia. Pero a la subalterna como mujer no se la puede escuchar ni leer.

Me enteré de la vida y muerte de Bhubaneswari a través de conexiones familiares. Antes de investigarlas más ampliamente, le pedí a una mujer bengalí, una filósofa y especialista en sánscrito, cuya temprana producción intelectual es casi idéntica a la mía, que empezáramos el proceso. Dos fueron las respuestas: a) ¿Por qué estás interesada en la desventurada Bhubaneswari, si sus dos hermanas, Saileswari y Raseswári, llevaron vidas tan plenas y maravillosas?; b) Le pregunté a sus sobrinas. Les parecía que se había tratado de un caso de amor ilícito.

Estaba tan desconcertada por este fracaso de comunicación, que, en la primera versión de este texto escribí, con un acento de lamento apasionado: ¡la subalterna no puede hablar! Fue un comentario poco aconsejable.

En los años transcurridos entre la publicación de este texto como ensayo y la presente revisión, he aprovechado bastante las varias respuestas publicadas que suscitó. Me referiré a dos de ellas: "Can the Subaltern Vote?" y "Silencing Syecrax".[55]

Como he venido diciendo, Bhubaneswan Badhuri no fue una "verdadera" subalterna. Era una mujer de la clase media, con acceso, si bien clandestino, al movimiento burgués por la Independencia. De hecho, el Rani de Sirmr, con sus proclamas sobre la alta cuna, no era una subalterna en absoluto. No obstante, parte de lo que parece que he argüido en ese texto es que la interceptación de una mujer en la pretensión de ser subalterno puede exponerse a lo largo de estrictas líneas de definición en virtud de su enmudecimiento por circunstancias heterogéneas. Gulari no puede hablarnos porque la "historia" indígena patriarcal solo conservaría registro de su funeral y su historia colonial si la necesitara como instrumento incidental. Bhubaneswarí trató de "hablar" convirtiendo su cuerpo en el texto de una mujer/ escritura. La inmediata pasión de mi declaración "la subalterna no puede hablar", surgió de la desesperación de que, en su propia familia, entre mujeres y en no más de cincuenta años, su intento había fracasado. No estoy culpando aquí a las autoridades *coloniales* del enmudecimiento, como Busia parece pensar: "'Can the Subaltern Speak?', de Gayatri Spivak, cuya cuarta sección es una explicación apremiante de este rol de desaparición en el caso de mujeres indias en la historia jurídica británica".[56]

Estoy señalando, por el contrario, su silenciamiento a manos de las más emancipadas de sus propias nietas: una nueva corriente maestra. A esta pueden añadirse dos nuevos grupos: uno, la academia metropolitana multiculturalista liberal, bisnieta de Susan Barton; de la siguiente forma.

---

55 Medovoi, *et al.*, "Can the Subaltern Vote?", 133-149; y Busia, "Silencing Sycorax", 81-104.
56 Busia, "Silencing", 102.

Como he venido diciendo, creo que es importante reconocer nuestra complicidad en el enmudecimiento, con miras, precisamente, a que seamos más efectivos a largo plazo. Nuestro trabajo no puede tener éxito si siempre tenemos un chivo expiatorio. La investigadora migrante postcolonial se ve alcanzada por las formaciones sociales coloniales. Busia apunta una nota positiva para trabajos futuros cuando señala que, después de todo, yo he sido capaz de leer el caso de Bhubaneswari, y que, por lo tanto, ella de cierta manera *ha* hablado. Busia tiene razón, desde luego. Toda habla, hasta el aparentemente más inmediato, implica un desciframiento a distancia por parte de otro, que constituye, en el mejor caso, una interceptación. Eso es lo que se entiende por hablar.

Reconozco este punto teórico, y también reconozco la importancia práctica, para uno y los demás, de estar entusiasmado con el trabajo futuro. Aun así, el desciframiento crítico por parte de otro en una institución académica (más o menos una fábrica de producción de conocimientos) muchos años después, no debe identificarse tan pronto con el "hablar" de la subalterna. No es una simple tautología decir que la subalterna colonial o postcolonial es definida como lo que está del otro lado de la diferencia, o como una fractura epistémica incluso respecto de otros grupos colonizados. ¿Qué está en juego cuando insistimos en que la subalterna habla?

En "Can the Subaltern Vote?", los tres autores aplican la pregunta a los riesgos del "habla político". Esta me parece una vía muy fructífera de extender mi lectura del discurso subalterno a una arena colectiva. El acceso a la "ciudadanía" (la sociedad civil), mediante la conversión en votante (en la nación), es, de hecho, el circuito simbólico de movilización de la subalternidad a la hegemonía. Este terreno, siempre negociando entre la liberación nacional y la globalización, permite el examen de la emisión del voto mismo como una convención performativa entendida como "discurso" constatativo del sujeto subalterno. Parte de mis actuales preocupaciones es ver cómo se manipula a este sujeto para legitimar la globalización; pero este tema rebasa el alcance de este texto. Mientras, limitémonos al campo de la prosa académica, y planteemos tres señalamientos:

> 1. No somos "subalternos" simplemente por ser postcoloniales o miembros de una minoría étnica. Esa palabra está reservada para la heterogeneidad pura del espacio descolonizado.
>
> 2. Cuando una línea de comunicación se establece entre un miembro de grupos subalternos y los circuitos de la ciudadanía o la institucionalidad, el subalterno se inserta en la larga carrera hacia la hegemonía. A menos que queramos ser puristas románticos o primitivistas que desean "preservar la subalternidad" —una contradicción en los términos—, esto es absolutamente deseable. (Ni qué

> decir que el acceso museizado o curricularizado a los orígenes étnicos —otra batalla por pelear— no es idéntico a una preservación de la subalternidad.) Recordar esto nos permite enorgullecemos de nuestro trabajo sin hacer proclamas misioneras.
>
> 3. Esta estructura-de-huella (tachadura en la revelación) surge como las trágicas emociones de la activista política, y emerge no de un utopismo superficial, sino de lo que Bimal Krishna Matilal ha llamado "amor moral". Mahasweta Devi, ella misma infatigable activista, documenta esta emoción con exquisito cuidado en "Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha".

Y finalmente, el tercer grupo: la sobrina-bisnieta de Bhubaneswari por parte de su hermana mayor es una reciente inmigrante estadounidense, que hace poco fue promovida a un puesto ejecutivo en una transnacional con base en los Estados Unidos. Será útil en el surgimiento del nuevo mercado sudasiático precisamente porque es una mujer bien colocada de la diáspora del Sur.

> Por lo que a Europa se refiere, se puede fijar con bastante exactitud el momento en que se produjo la sustitución del viejo capitalismo por el nuevo: fue precisamente a principios del siglo XX […]. [Con el] gran auge de fines del siglo XIX y la crisis de 1900 a 1903 […] los *cartels* se convierten en una de las bases de toda la vida económica. El capitalismo se ha transformado en imperialismo.[57]

El actual programa de financiarización global continúa ese relevo. Bhubaneswari luchó por la liberación nacional. Su sobrina bisnieta trabaja para el Nuevo Imperio. Esto, también, es un silenciamiento histórico de la subalternidad. Cuando las noticias de la promoción de esta joven fueron difundidas en la familia, entre el júbilo general, no pude evitar recalcarle a la más vieja de las mujeres sobrevivientes: "Bhubaneswari —su apodo había sido Talu— se ahorcó en vano", pero no lo hice en voz alta. ¿Es acaso una sorpresa que esta joven mujer sea una fiel multiculturalista, crea en el parto natural y solo vista ropas de algodón?

57 V. I. Lenin, *Imperialism,* 15, 17.

Bibliografía

Althusser, Louis, 1974. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.

____, 2004. "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en Z. Zizek (comp.). *La ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 115-155.

Apter, Emily, 1995. "French Colonial Studies and Postcolonial Theory", *Sub-Stance*, 24 (1-2): 169-80.

Benjamin, Walter, 1983. *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trad. Harry Zohn. Londres: Verso.

Busia, Abena 1989-90. "Silencing Sycorax: On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female", *Cultural Critique*, 14: 81-104.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari, 2002. "Tratado de nomadología: la máquina de guerra", en Deleuze y Guattari. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos, 359-431.

_____, 2005. *El Anti-Edipo*, trad. Mario Monge. Buenos Aires: Paidós.

Derrida, Jacques, 1976. *Of Grammatoloy,* trad. Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

_____, 1982. *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

_____, *Glas*, trad. John P. Leavey, Jr. & Richard Rand. Lincoln/Londres: University of Nebraska Press.

_____, 1988. *Limited Inc.*, Evanston: Northwestern University Press.

_____, 1994. *Given Time*, trad. Peggy Kamuf. Chicago: University Of Chicago Press.

Foucault, Michel, 1965. *Madness and Civilization: A History of insanity in the Age of Reason*, trad. Richard Howard. Nueva York: Pantheon.

_____, 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and interviews*, trad. Donald F. Bouchard y Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press.

_____, 1991 [1985]. "¿Qué es la Ilustración?" en Foucault. *Saber y Verdad*. Madrid:La Piqueta, 197-207

_____, 1991 [1985]. "El juego de Michel Foucault", en Foucault. *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta, 127-162.

_____, 1992 [1972]. "Los intelectuales y el poder", en Foucault. *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta, 127-162.

_____, 1992 [1972]. "Sobre la justicia popular", en Foucault. *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta, 49-81.

_____, 2007 [1973] "The force of flight", en *Foucault, Space, knowledge and power: Foucault and geography*, ed. Jeremy Crampton y Stuart Elden. Hampshire: Ashgate, 169-182.

Guha, Ranajit, 1982. "On some Aspects of the Historiography of Colonial India", en Guha (ed.). *Subaltern Studies*, I. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1-8.

_____, (ed.), 1997. *A Subaltern Studies Reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Guha, Ranajit y Gayatri Spivak, 1988. *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press.

Hall, Stuart, 1983, "El problema de la ideología: marxismo sin garantías", *Doxa*, 9 (18): 3-16.

Huntington, Samuel P., 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster.

Jameson, Fredric, 1981. *Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press.

_____, 1994. "Marx's Purloined Letter", *New Left Review*, 209: 75-109.

Landy, Marcia, 1994. *Film, Politics and Gramsci*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 73-98.

Lawrence, Errol, 1982. "Just Plain Common Sense: The Roots of Racism", en Hazel V. Carby, *et al.,* The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain. Londres: Hutchinson, 1982, 47-94.

Lenin, V. I., 1996. *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism. A Popular Outline*. Londres: Pluto Press.

Marx, Karl, 1969. "El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en Marx & Engels, *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 99-185

_____, 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. trad. Martin Nicolaus. Nueva York: Viking Press.

_____, 1974. *Surveys from Exile*, trad. David Fembach. Nueva York: Vintage Books, 1974.

_____, 1977 *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trad. Ben Fowkes. Nueva York: Vintage Books.

Medovoi Leerom, *et al.*, (1990). "Can the Subaltern Vote?", *Socialist Review,* 20, (3): 133-149.

Parekh, Bhikhu y Jan Nederveen Pieterse (eds.), 1995. *The Decolonialization of Imagination*. Londres: Zed Books.

Said, Edward, 1984. "Permission to Narrate", *London Review of Books*, 6 (3): 13-17.

_____, 1983. *The World, the Text, the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.

Spivak, Gayatri, 1985, "Scattered Speculations on the Question of Value", en Spivak. *In other worlds: essays in cultural politics*: Nueva York: Methuen, 154-175.

_____, 1992. "Teaching for the times", *MMLA*, 25 (1): 3-22.

_____, 1993. "More on Power/Knowledge", en Spivak, *Outside in the Teaching Machine*. Londres/Nueva York: Routledge, 25-52.

_____, 1996 "Diasporas Old and New: Women in a Transnational World", *Textual Practice,* 10 (2): 245-26

Wolf, Eric, 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Marginalidad en la máquina académica[1]

Gayatri Chakravorty Spivak

Este ensayo no trata sobre la diferencia entre África y Asia, o entre los Estados Unidos y Gran Bretaña. Trata sobre la diferencia y la relación entre prácticas académicas y "revolucionarias" en pro del cambio social. La académica radical, *cuando está en la academia*, podría creer que nombres como "asiático" o "africano" (o incluso "estadounidense"[2] o "británico") tienen historias que no están ancladas en identidades, sino que más bien las aseguran. En la divisa de la universidad de hoy, no podemos intercambiar como "verdad" lo que puede ser de inminente necesidad para las colectividades identitarias. Esto parece ser particularmente necesario en la crítica literaria contemporánea, con su vigorosa inversión en la crítica cultural. Si las prácticas académicas y "revolucionarias" no provocan una crisis productiva, el poder del guion se trasladará claramente a otro lugar. No puede haber una reivindicación universalista en las ciencias humanas. Esto es muy obvio en el caso del establecimiento de la "marginalidad" como una posición de sujeto en la crítica literaria y cultural. La lectora debe acostumbrarse a comenzar desde una situación particular, y luego al hecho de que la tierra se mueve bajo sus pies.

Aquí estamos negociando con el agresivo aparato de la educación universitaria euroamericano, donde las armas para el juego de poder/ saber, en tanto *puissance/ connaissance*, diariamente son montadas, poco a poco, según una historia bastante diferente a la nuestra. Uno de los trucos estructuralmente funcionales de esta manufactura o ensamblado es presentarse como una industria casera de simple *pauvoir/ savoir* o como lo óntico, lo cotidiano, como la base de la identidad. Si somos seducidos por este truco, y lo propagamos efectivamente a través de nuestra docencia, somos parte del problema más que de la solución. De hecho, puede ser que el problema y la solución estén siempre intrincados, lo cual, además, no puede ser de

1 Este ensayo forma parte de Spivak, 1993. *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge, 53-76. Fue escrito inicialmente para una conferencia acerca del valor cultural que la autora dio en el Birbeck College, de la Universidad de Londres, el 16 de julio de 1988. La traducción fue realizada por Liz Munsell y Raúl Rodríguez Freire. Agradecemos a Gayatri Spivak por autorizarnos a traducir y publicar este texto.

2 "Americano" en el original. (N. del E.)

otra manera. Aquí puede residir la razón del porqué la crítica persistente es una vía más productiva que las competencias académicas disfrazadas, como en el caso de la política de la diferencia.[3]

En una conferencia acerca del Valor de la Cultura en el Birkbeck College, de la Universidad de Londres, realizada el 16 de julio de 1988 (donde este ensayo fue presentado por primera vez), la panelista, [o sea yo], estuvo obligada a pensar en su identidad cultural. ¿Desde qué espacio estaba hablando, en qué espacio estaba colocándola el representante de la audiencia? ¿Qué espera la audiencia oír hoy, aquí?

La identidad cultural preasumida depende a menudo de una denominación. En Gran Bretaña, durante julio de 1988, una sección de la clase baja "asiática" exigía rotundamente ser reconocida como diferente de la clase baja "negra", básicamente porque sentían, gracias a la deplorable lógica del racismo clasista —alimentada por la pobreza y fomentada por la clase dominante—, que por sus cualidades culturales tales como bondad, ahorro, domesticidad y ética del trabajo, eran, a diferencia de las personas flojas y violentas de origen africano, confiables y potencialmente capaces de ascenso social.

Distinguir entre África y Asia a partir del parentesco con Europa es una historia antigua. Como una asiática políticamente correcta, por supuesto que encuentro esta historia deplorable. Todavía se puede decir que una académica asiática bien instalada puede permitirse encontrar dicha historia deplorable; y también que la insistencia académica sobre una política de la diferencia puede ser igual de competitiva en su propósito. Para un público de académicos y trabajadores culturales en Londres, con ganas de oír un discurso acerca del valor cultural, es importante que la identidad de la panelista aquella tarde fuera "asiática", con diferenciaciones de clase baja que no estuvieran a la vista. A menos que continuemos albergando la trivial convicción

3 En los términos señalados en "More on Power/Knowledge", 25-52, quizá exista una confusión entre el lado crítico y el dogmático que realiza Dipesh Chakrabarty (¿desescrituradamente?) con Richard Rorty y percibe la situación institucional como conduciendo hacia un consejo de desesperación "…como 'Europa', después de todo, no puede provincializarse dentro de la sede institucional de la universidad, cuyos protocolos de conocimiento siempre nos llevarán de regreso al terreno donde todos los contornos siguen los de mi Europa hiperreal —el proyecto de provincializar a Europa debe realizar dentro de sí su propia imposibilidad. Por ello contempla una historia que encarna esta política de la desesperanza". Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", 22-23. Ya que nuestras escrituras generalmente resuenan, estoy esperando que una futura discusión persuadirá al Dr. Chakrabarty de considerar la alternativa. ¿Está una obligada a marcar la historicidad de las epistemes, incluso cuando han sido institucionalmente historizadas con nombres propios geográficos que están en conflicto: ¿"Europa", "India"? La pregunta es de hecho la esencia de este ensayo.

de que las masas son necesariamente idénticas a "la vanguardia revolucionaria" o, inversamente, que por alcanzar la universidad, "la verdad nos ha hecho libres", debemos atender a la posibilidad de disentir de ello, y de su imbricación con la historia y la pesada carga de las denominaciones. El identitarismo puede ser tan peligroso como lo es de poderoso, y el profesor radical en la universidad puede esperar trabajar, si bien indirectamente, en la tarea de controlar los peligros haciéndolos visibles.[4]

En los Estados Unidos, donde la panelista vive y enseña, su identidad cultural no es "asiática", aunque esta denominación sería reconocida como una descripción geográficamente correcta por la mayoría de la gente. En los Estados Unidos, los "asiáticos" son chinos, japonés, coreanos y, en última instancia, vietnamitas. El complejo y clasista escenario de la ausencia o presencia de su solidaridad con los afroamericanos es otra historia. En los Estados Unidos, ella es "india". Los subterfugios de nomenclatura que hoy son estándar casi han borrado (aunque no totalmente) el hecho de que esa denominación perdió cierta especificidad durante el primer genocidio americano.

La sensación de identidad cultural presupone casi siempre una lengua. En ese sentido, supongo que siento una lengua bengalí. Con todo, en el Londres de julio de 1988 esa denominación también era negociable. Los lugares de concentración "bengalí" están poblados por inmigrantes bengaleses que carecen de derechos. Esto me parece que tiene una lógica política real, no sin relación a las lenguas nacionales, que escapa probablemente a la mayoría de los británicos metropolitanos que usan la denominación. Todavía, en vista de los doscientos años de la historia de la representación (en ambos sentidos) británica de Bengala, y viceversa, mi pérdida de esa denominación en ese lugar no ocurre sin una cierta y conveniente ironía.[5]

---

4 Es mi convicción en el poder de las colectividades lo que no me permitirá ignorar que la realización de la "potencia" es una lucha incesantemente delatada y socavada por la añoranza de la ascendente movilidad de clase entre las clases bajas no revolucionarias, que sienten que pueden tener la posibilidad de un equilibrio en la escala. En el resto de esta primera sección intento discutir que los profesores radicales en las universidades —un aparato importante para la movilidad ascendente de clase— deberían atender a la naturaleza de la institución que es su espacio contractual y no ignorar su obligación demandando una marginalidad falsa, y no confundir tampoco el deseo de la revolución con su realización. Creo que el profesor, mientras opera dentro de la institución, puede fomentar la emergencia de una colectividad comprometida al no invisibilizar su compromiso institucional: fuera de la máquina académica.

5 Ver Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*; y Victor Kiernan, *Marxism and Imperialism*, nota en p. 206. Espero que el lector no considere esta mención del "bengalí" como una prueba del "prometedor [*high flying*] revanchismo cultural bengalí". Simplemente no se puede evitar el hecho de que la lengua materna de la panelista es bengalí.

¿A quién deseaba escuchar, entonces, esta representativa audiencia en Londres? Pues, si habían estado atendiendo a la codificación de adecuadas denominaciones, las referencias estaban a disposición de quien quisiera.

La denominación "tercer mundo" es útil porque, para cualquier audiencia metropolitana, puede disimular bastante incomodidad. Para estos oyentes, la identidad de la panelista muy bien pudo haber sido el "tercer mundo" (En los Estados Unidos este habría sido indudablemente el caso. Lo cual marca muy bien la diferencia entre Gran Bretaña en tanto un poder excolonial central, y los Estados Unidos como un poder neocolonial central).[6] Los sociólogos nos han estado advirtiendo contra el uso de esta expresión, contaminada desde el nacimiento por los nuevos programas económicos del neocolonialismo.[7] Y, ciertamente, en la disciplina de la sociología, a lo largo la década que atraviesa *The New International Division of Labour* y *The End of the Third World,* la genealogía de un uso culturalista de ese término parece bastante lamentable.[8] ¿Qué necesidad satisface? Da un nombre propio a un margen generalizado.

Una palabra para denominar al margen. Quizás eso es lo que la audiencia quiere oír: una voz desde el margen. Si ahora hay una consigna de moda en la crítica cultural es "marginalidad". Cada académico sabe que una no puede operar sin etiquetas. Sin embargo, a esta etiqueta en particular le debemos aplicar la precaución de Foucault, y atender a su *Herkunft* o procedencia. Cuando una identidad cultural es arrojada sobre una, solo porque el centro desea un margen identificable, las reivindicaciones de la marginalidad aseguran la validación del centro. Debe, entonces, precisarse que lo que está negociándose aquí no es una "raza o un tipo social" (como en el pasaje citado a continuación), sino un principio económico de identificación a través de la separación.

> Con frecuencia el análisis de la *Herkunft* hace intervenir a la raza o al tipo social. Sin embargo, no se trata precisamente de encontrar en un individuo, un sentimiento o una idea, los caracteres genéricos que permiten asimilarlo a otros —y decir: este es griego o este es inglés [o del "tercer mundo"]—; sino percibir todas las marcas

6 En "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", Edward Said es muy acertado al recordarnos que "debemos, primero, tomar nota escrupulosamente de cómo… Estados Unidos ha reemplazado los grandes imperios tempranos por la fuerza de la dominación externa" (*Critical Inquiry*, 215). Me parece que los desplazamientos a consecuencia de esta dislocación se deben también tener presente, pues "el oeste" no es monolítico.

7 Ver Carl Pletsch, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975", 565-590.

8 Ver Spivak, *In other worlds: essays in cultural politics*, 253-254. La situación ha cambiado bastante con el desplazamiento de la división Este-Oeste por la Norte-Sur.

sutiles singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una raíz difícil de desenredar.[9]

La Academia

Al intentar evitar esa comparación, la panelista puede elegir ahora provisionalmente una denominación que no la mantenga en (representación de) un margen tan denso con el contexto. Con todos los peligros que asechan sobre una opción declarada, ella "eligió" el apelativo institucional de "profesora". Y la mayor parte del tiempo, para panelistas y audiencias, para escritores y lectores, este apelativo es una universidad, y yo soy una profesora universitaria. A su manera, ese contexto no mejora la situación, pero por lo menos tanto la panelista como la audiencia obviamente lo comparten.

Cuando comenzamos a enseñar la "marginalidad", empezamos con los principales libros contemporáneos dedicados a la política cultural del colonialismo y sus consecuencias: los grandes textos del "mundo árabe",[10] de los cuales los más utilizados son los de Frantz Fanon, psicoanalista cristiano de Martinica. (Menciono estos detalles anticipándome a la quinta sección).

Es también en este contexto general que nos encontramos con el principal libro de nuestra disciplina: *Orientalismo*, de Edward Said.[11] (Una palabra sobre *nuestra*

---

9 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory,* Practice, 145. De aquí en adelante será citado como *LCP*. (La cita proviene de Foucault, 1971. "Nietzsche, la Généalogie, l'Historie" *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris, PUF).

10 Los expertos en la corriente dominante no son generosos con este impulso: "Se han ejercido, y siguen ejerciéndose, numerosas venganzas contra ciudadanos de las antiguas potencias coloniales, cuyo único crimen personal es a menudo su pertenencia a la nación en cuestión… El que Europa fuera colonizada a su vez por los pueblos de África, Asia o América Latina (ya sé que estamos lejos de eso) quizá fuera una 'hermosa revancha', pero no podría constituir mi ideal… Este éxito extraordinario [que los 'colonizados' hayan adoptados nuestras costumbres y se hayan vestido] se debe, entre otros, a un rasgo específico de la civilización occidental, que durante mucho tiempo se había tomado como un rasgo humano en general, lo cual hacía que su florecimiento entre los occidentales se volviera entonces la prueba de su superioridad natural: es, paradójicamente, la capacidad de los europeos para entender a los otros" (Tzvetan Todorov, *The Conquest of America*, 256, 258). O para dar solamente dos ejemplos, este comentario sobre el "uso creativo del terrorismo por parte de Sartre. El precursor verdadero de Sartre no era tanto Marx como Sorel, cuya creencia en la eficacia de la violencia como purgativo anticipó a la suya. Curiosamente, la apología de Sartre para el 'terrorismo-fraternidad' encontró su verdadero hogar no en suelo francés, sino en los países subdesarrollados del Tercer Mundo, donde el terror fue recomendado como panacea para las psicopatológicas coloniales-inducidas". Steven B. Smith, *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism*, Ithaca, Cornell University Press, 1984, 67.

11 Said, *Orientalism*, 1978.

disciplina: puesto que la conferencia fue realizada bajo los auspicios de un Departamento de Inglés, con un pequeño componente interdisciplinario en Estudios Culturales, consideré este libro como la identidad profesional colectiva de la mayoría, con toda la genealogía suspendida. Este texto es la Teoría Literaria Hoy).

El libro de Said no fue un estudio de la marginalidad, ni siquiera de la marginalización. Fue el estudio de un objeto construido para su investigación y control. El estudio del discurso colonial, directamente catalizado por trabajos como el de Said, ha florecido, pero lo ha hecho desde un jardín donde lo marginal puede hablar y ser hablado, incluso puede ser hablado por. Esta es una parte importante (y sitiada) de la disciplina hoy.[12]

Mientras que este material comienza a ser absorbido en la disciplina, las líneas de poder de la "diseminación del conocimiento", establecidas desde hace bastante tiempo, aunque flexibles, heterogéneas y jerárquicas, continúan determinando y sobredeterminando su condición del representabilidad. Es en el momento de infiltración o inserción de dicho material —bastante amenazado por parte de los guardianes de una alta cultura occidental fantasmática— cuando hay que tener más cuidado que nunca.[13] El precio del éxito no debe comprometer la empresa irremediablemente. En ese espíritu de precaución, no puede ser inadecuado fijarnos en que, como profesores, estamos ahora implicados en la construcción de un nuevo objeto de investigación —"el tercer mundo", "lo marginal"— para la validación y la certificación institucional. Basta que una analice con sumo cuidado la proliferación —si bien exclusivista— de anuncios de trabajo "tercermundistas" para ver cómo se está empaquetando esta identidad. Es como si, de cierta manera, llegáramos a ser parte de la perpetración de un "nuevo orientalismo".

---

12 En el ensayo "Scattered Speculations on the Question of Culture Studies", considero la actual situación pedagógica con gran detalle. Para una breve revisión de las lecturas requeridas, ver Chinua Achebe, "Colonialist Criticism", 1975; Ngugi Wa Thiong'o, *Writers in Politics*, 1981; Ashis Nandy, *The Intimate Enemy*, 1983; Guha y Spivak (Eds.), *Selected Subaltern* Studies, 1988; Hall y Donald, *Politics and Ideology*, 1985; Carby, *Reconstructing Womanhood*, 1987; Gunew (con Uyen Loewald), "The Mother Tongue and Migration", 1985; Minh-ha y Bourdier, *African Spaces*, 1985; Hountondji, *African Philosophy*, 1983; Gates, Jr., *Figures in Black*, 1986; Mani, "Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India", 1987; Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, 1987; Pratt, "Scratches on the Face of the Country; or What Mr Barrow Saw in the Land of the Bushmen", 19-143. Acerca de las numerosas revistas que están apareciendo en el campo, puedo señalar *Cultural Critique*, *New Formations*, *Criticism*, *Heresy*, e *Interpretation*, *Inscriptions*, *Third Text* (han aparecido bastantes trabajos muy buenos desde la primera publicación de estos textos que menciono, de manera que me sería difícil actualizar este pie de página).

13 Para un espléndido análisis de este fantasma en el contexto de los Estados Unidos, ver Barbara Herrnstein Smith, "Cult-Lit: Hirsch, Literacy, and 'The National Culture'", 69-88.

> Ningún "foco local", ningún "esquema de trasformación" podría funcionar sin inscribirse [*s'inscrivait*] al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos [*enchaînement successifs*], en una estrategia total de conjunto… Pero el dispositivo familiar [disciplinario], precisamente en lo que tenía de insular y de heteromorfo respecto de los demás mecanismos de poder, sirvió de soporte a las grandes "maniobras"…[14]

Procuremos leer la posibilidad de nuestra indisposición o involuntaria perpetración de un "nuevo orientalismo" como la inscripción de una "estrategia global".

No es solo que los bordes separen, en los países metropolitanos, los prejuicios de etnicidad, género y clase de la cooperación indígena con un neocolonialismo que está afuera, en el propio Tercer Mundo. También es que las discusiones del culturalismo, el multiculturalismo y la pertenencia étnica —no obstante lo insular y heteromorfo que puedan parecer desde las grandes narrativas de las técnicas del control financiero global—, pueden trabajar para obscurecer tales separaciones en pos de los intereses en la producción de un discurso neocolonial. Hoy las viejas maneras de adjudicación imperial e intervención sistemáticamente abierta no pueden sostener la legitimidad sin ser cuestionadas. El neocolonialismo está fabricando a sus aliados al ofrecerles una parte del centro, y lo hace de una manera aparentemente nueva (no una ruptura, sino un desplazamiento): soporte disciplinario para la convicción de la auténtica marginalidad por la elite (aspirante).[15]

Si tenemos presente la posibilidad de tales inscripciones, podemos leer de una manera diferente los ejemplos específicos del funcionamiento de las "fuerzas locales" más cercanas. Aquí van tres. Los dos primeros están inscritos directamente en el texto económico en tanto recompensa la construcción de objetos de investigación: proyectos patrocinados. ¿Qué venden hoy? "Un patrón de transformación". El tercero se refiere a lo que una podría llamar el texto de la representación y autorrepresentación metropolitanas. Aquí están los ejemplos:

1) Cita extraída de la postulación a una beca, realizada por un brillante joven académico marxista: Tomando el "realismo mágico" de García Márquez como caso paradigmático de la producción literaria del Tercer Mundo, discutiré que la

---

14 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, 99. De aquí en adelante será citado como *HS*.

15 Los ataques virulentos contra lo "políticamente correcto" han hecho mi discusión algo anticuada. Las dinámicas del aparato cultural aventajan el ritmo anticuado de la publicación académica.

ciencia-ficción […] se puede considerar, por decirlo de alguna manera, como la ficción del Tercer Mundo para las naciones industriales…

¿Cómo se está negociando aquí la reivindicación de la marginalidad? Los radicales de las naciones industriales quieren *ser* el Tercer Mundo. ¿Por qué el "realismo mágico" es un paradigma de la producción literaria del Tercer Mundo? Muy pronto, y en las manos del profesor menos dotado, solo ese estilo literario será considerado como lo auténticamente étnico. Hay, después de todo, una razón por la que América Latina califica como la norma de "el Tercer Mundo" para los Estados Unidos, de la misma manera que la India fue considerada el auténtico margen para los británicos. Es interesante notar cómo el "realismo mágico", un estilo de procedencia latinoamericana, ha sido utilizado con gran resultado por algunos escritores subcontinentales, expatriados o diásporas, que escriben en inglés.[16] Como lo escenifican los debates de Ariel-Caliban, América Latina *no* ha participado en la descolonización. Ciertamente se puede utilizar esta conducta formal del realismo mágico con el fin de alegorizar, en el posible sentido estricto de esta palabra, un *socius* y una configuración política donde la "descolonización" no puede ser narrativizada. ¿Cuáles son las implicaciones de los gestos pedagógicos que monumentaliza *este* estilo como el correcto estilo del Tercer Mundo? En la mayor parte del Tercer Mundo, el problema es que la ruptura declarada de "descolonización" repite aburridamente los ritmos de la colonización mediante la consolidación de estilos reconocibles.

2) Una feminista que ha hecho un trabajo inspirador y meticuloso sobre el texto discursivo europeo de la maternidad, una amiga y aliada. (Una vez más, el interés de este ensayo se encuentra en la autocrítica general de nuestro momento de crítica, y no en la exposición de un enemigo imaginado. En realidad esto se debe a que la panelista dejó de lado el nombre "asiática/ india/ bengalí/ Tercer Mundo" y tomó el micrófono como "literaria/ culturalista/ académica").

Mi amiga buscaba una panelista que comentara sobre los estilos postmodernos en el contexto del Tercer Mundo. Ella no quería que su instituto, fundado sobre el *avant-garde*, fuera "eurocéntrico". Le dije que podría comentar solamente respecto a un puñado de escritores en mi lengua materna. Su pregunta: ¿Pero estos escritores demuestran conciencia de ser una minoría, de ser marginales? No, le dije, y realicé una contrapregunta: ¿No es "eurocéntrico" escoger solo a escritores que escriben con conciencia de la marginalidad y se los bautice de "tercermundistas"? Respuesta: Una tiene que comenzar por algún lado.

---

16 Fredric Jameson, "On Magic Realism in Film", 301-325. Los textos más importantes son, por supuesto, Naipaul, *Guerrillas*, 1975, y Rushdie, *Midnigh's Children*, 1981.

"Una tiene que comenzar por algún lado" es un sentimiento diferente cuando lo expresa el oprimido no organizado que cuando lo expresa el beneficiario de una estructura disciplinaria consolidada perteneciente a un poder central neocolonialista. Si estudiáramos este movimiento en la perspectiva de la producción colonial discursiva del siglo XIX, ¿qué diríamos sobre el margen que es constituido para satisfacer la conveniencia institucional del colonizador? Si el "por algún lado" con el cual una comienza es el sitio más privilegiado de un sistema neocolonial educativo, en una institución dedicada a la formación de profesores, financiada por el Estado, ¿no se hace aquel gesto de conveniencia el punto de partida normativo? ¿Requiere de la mayor vigilancia la participación en un aparato tan privilegiado y autoritario?

"Hagamos un poco el análisis genealógico de los científicos… su *Herkunft* descubrirá pronto los papeleos del escribano o las diatribas del abogado —su padre— en su atención aparentemente desinteresada".[17] ¿Deberíamos imaginarnos libres de este análisis? ¿Deberíamos no intentar también "escribir la historia del presente"? Por qué, en tanto nos liberamos del pretexto de ocupar el centro o buscar la validación por/como centro, debemos pensar que no nos parecemos "a este hombre enmarañado y anónimo que es el europeo" del siglo XIX, "que no sabe quién es, ni qué nombre debe llevar", a quien "el historiador le ofrece identidades de recambio, aparentemente mejor individualizadas y más reales que la suya".[18] Nuestra desaprobación solo puede alimentar la rápida consolidación de las fuerzas reaccionarias en la institución.

Como consecuencia de una década de estudios sobre los discursos coloniales que se filtran en la pedagogía disciplinaria y sus poderosos complementos, y de la imbricación de técnicas del saber con estrategias de poder, ¿quién reclama la marginalidad en el vasto campo postcolonial? ¿Qué tiene que ver esto con la vieja práctica de empoderar a un grupo privilegiado o a un grupo propenso a la movilidad social, y considerarlos los auténticos habitantes del margen? ¿No deberíamos dar una mirada genealógica sobre lo que hemos generado en la crítica literaria y el estudio de la cultura, ya que un estudio de las estrategias del margen no debe ser detenido?

> Uno no debe suponer que existe determinado dominio de la "marginalidad" que depende por derecho de un conocimiento científico desinteresado y libre, pero sobre el cual las exigencias económicas o ideológicas del poder hicieron pesar mecanismos de prohibición. Si la "marginalidad" se constituyó como dominio por conocer, tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible; y si el poder pudo considerarla un

17 *LCP*, 147 (Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", 14).
18 *Ibíd.*, 160 (*Ibíd.*, 27).

> blanco, eso ocurrió porque técnicas de saber [regulaciones disciplinarias] y procedimientos discursivos fueron capaces de encenderla [*investir*].[19] Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico *y se articulan una con otra, a partir de su diferencia*… No buscar quién posee el poder en el orden de la marginalidad… y a quién le falta… Sino buscar, más bien, el esquema de las modificaciones que las relaciones de fuerza implican por su propio juego.[20]

3) Mi tercer ejemplo viene de Benita Parry. La señora Parry es, otra vez, una aliada. Ella fue muy amable en llamar mi atención, al señalar que en un reciente número de la *Oxford Literary Review* dedicado al colonialismo, Bhabha, Abdul JanMoharnmed y Gayatri Spivak eran básicamente incapaces de escuchar la voz del indígena.[21]

Postcolonialidad

Es en mi respuesta a ella, que el nombre "postcolonial" entra totalmente en el juego, lo cual, incidentalmente, hace que lo latinoamericano, en tanto ejemplo paradigmático (estilístico), tiemble.

En un segmento sobre la novela *Foe*, de J. M. Coetzee, me he acercado a la pregunta de Benita Parry, contrastando el Robinson Crusoe de Defoe, el capitalista mercantil que educa a Viernes —representado como el complaciente sujeto protocolonial—, con la Susan Barton de Coetzee, la anacrónica inglesa del siglo XVIII, que desea darle al otro racial enmudecido, una voz.[22] Más que repetir mi argumento, me tomaré la libertad de citarme, con modificaciones contextuales:

> Cuando Benita Parry nos enfrenta por ser incapaces de escuchar a los indígenas, o por no dejarlos hablar, ella olvida que tres de nosotros, postcoloniales, somos "indígenas" también. Hablamos como

---

19 El término freudiano "*Besetzung*", traducido como "*catexis* [*o catexia*]" en la edición estándar, es traducido en francés como "investissement" (literalmente inversión [*investment*]). El término freudiano significa, más o menos, "ocupar con deseo". Ya que Foucault no usó el término freudiano en su estricto sentido, "*cathecting*" u "ocupando con deseo" podrían ser inadmisible aquí. Por otra parte "*invertir*" [*invest*] en inglés solo tiene un significado económico y el uso psicoanalítico nunca está muy por debajo del campo de escritores franceses postestructuralistas. Decidí utilizar la palabra algo imparcial de "encenderla" ["switching it on"] (En la edición argentina, el término en cuestión es, a su vez, traducido por otros dos términos: "sitiarla e inmovilizarla". Por otra parte, el gerundio *cathecting*, no tiene traducción [N. del T.]).

20 *HS*, 98-9.

21 Parry, "Problems in Current Theories of Colonial Discourse", 27-58.

22 J.M. Coetzee, *Foe*, 1987.

> el personaje "Viernes" de Defoe, solo que mucho mejor. Han pasado trescientos años y el imperialismo territorial se ha transformado en neocolonialismo. La resistencia postcolonial se ha convertido en un escándalo.
>
> ¿Por qué es la denominación "postcolonial" concretamente útil en nuestro momento?
>
> Aquellos de nosotros presentes en aquel espacio del Birkbeck College, o más bien los escritores y lectores de esta edición, que provienen de países anteriormente colonizados, son capaces de comunicarse mutuamente, de cambiar, de establecer sociabilidad, porque hemos tenido el acceso a la cultura del imperialismo. ¿Le asignaremos entonces a esa cultura, tomando prestada una frase de Bernard Williams, una medida de "suerte moral"? [23] Pienso sin duda que la respuesta que debe haber ahí es "no". Este imposible "no" a una estructura que una critica, pero que habita íntimamente, es la posición filosófica deconstructiva, y la de todos los días, aquí y ahora, denominada "postcolonialidad", es un caso de esta.[24]

Independientemente de las demandas identitarias etnicistas preocupadas por el origen indígena o primordial (implícito, por ejemplo, en la exhortación de Benita Parry para oír la voz del indígena), las demandas políticas que son más urgentes en el espacio descolonizado son tácitamente reconocidas como codificadas dentro del legado del imperialismo: nacionalidad, constitucionalidad, ciudadanía, democracia, e incluso culturalismo. Dentro del marco histórico de exploración, colonización, descolonización —lo que efectivamente está siendo reclamado es una serie de conceptos políticos regulativos, la narrativa *supuestamente* autoritaria, cuya producción fue escrita en otra parte, en las formaciones sociales de Europa Occidental. Están siendo reivindicados, en realidad demandados como conceptos-metáforas por lo

---

23 Para interesantes reflexiones sobre "Suerte moral", ver Williams, *Moral Luck*, 20-39. Pero la suerte moral es una asignación después-de-el-hecho. "La justificación, si ahí debe estar uno, será esencialmente retrospectiva" (p. 24). El imposible e íntimo "no" podría así implicar nuestra consideración de la producción histórica de nuestra intercambiabilidad cultural. ¿Por qué implica esto un gran trayecto hacia un futuro? Intento responder esto en el texto. (También soy consciente de que la delicadeza que conlleva la preocupación de Williams con el agente moral individual es parodiada cuando es transferida a algo como "la cultura del imperialismo". Sería interesante "aplicar" las brillantes conjeturas inconcluyentes de Williams a reformistas imperialistas individuales).

24 Spivak, "Theory in the Margin: Coetzee's *Foe* reading Defoe's *Crusoe/Roxana"*, en Arac y Johnson (Eds.). *Consequences of Theory*, 154-180.

que ningún referente históricamente adecuado puede ser anticipado desde el espacio postcolonial, lo que, sin embargo, no hace que los reclamos sean menos importantes. Un concepto-metáfora sin un referente adecuado es una catacresis.[25] Estas demandas, al fundar la catacresis, también hacen de la postcolonialidad un caso deconstructivo.

> Por otra parte, el centro aún añora el objeto de la tradicional etnografía concienzuda: "donde las mujeres se inscribieron como curanderas, ascetas, cantantes de canciones sagradas, artesanas y artistas", escribe Benita Parry.
>
> No tengo ninguna objeción contra la etnografía concienzuda, aunque estoy un poco asustada por su relación con la historia de la disciplina antropológica. Mi especial palabra a Parry, sin embargo, es que sus esfuerzos así como los míos son juzgados mediante las exclusiones practicadas por complejas operaciones que conjugan técnicas de saber y estrategias de poder, y que tienen una historia bastante larga y más amplia que nuestra benevolencia y confesiones individuales.[26]

Valor

La persistente crítica de lo que una debe habitar, la persistente consolidación de demandas para fundar la catacresis, implica una incesante recodificación de campos de valor diversificados. Intentemos imaginar "la identidad", un soporte muy apreciado, en tanto punto de señalización en esta recodificación del circuito.

Déjennos, al menos por el momento, detener la comprensible necesidad de fijar y diagnosticar la identidad de esa mayoría llamada merecidamente marginal. Déjennos también detener la autofelicitación en tanto salvadores de la marginalidad. Déjennos echar un vistazo, aunque a ciegas, en la red que constantemente cambia y enreda las técnicas del saber y las estrategias de poder, apelando a la pregunta por el valor. Esto no es una invitación a pisar sobre la arena iluminada, donde los valores son tan amplios que los filósofos pueden discutir sobre ello con referencia a sociedades imaginarias: universales éticos y particularidad cultural.[27]

La forma del valor es el nombre de esa cosa "sin contenido y simple [*einfach*]" a través de la cual Marx reescribió no la mediación, sino la posibilidad de la me-

---

25 La catacresis es un tropo, una figura retórica que consiste en designar una cosa que carece de nombre, usando el nombre de otra. (N. de T.)

26 Spivak, "Theory in the Margin", 172-173.

27 El más atento, por ejemplo, en Richard Rorty, "Solidarity and Objectivity?", John Rajchman y Cornel West (eds.), 1985. *Post-Analytic Philosophy*,.

diación, que en su vuelco hace posible todo el intercambio, toda la comunicación, la sociabilidad en sí misma.[28] La principal preocupación de Marx es la apropiación de la capacidad humana para producir, no objetos, ni algo tangible, sino esa cosa simple y sin contenido que *no* es la forma pura, aunque perceptible solo formalmente; la posibilidad de la mediación (mediante la codificación) de modo que el intercambio y la sociabilidad puedan existir: el trabajo —*cualquier* trabajo— que parte del control de una persona, llega a estar socialmente mediado por lo que Marx, desesperadamente y con un lenguaje exacerbado, llamaría la medida del valor-trabajo, la habilidad para trabajar, el *pauvoir-faire*, que el inglés protocolar siempre ha monumentalizado en poder-trabajo.[29] El punto de entrada de Marx es la codificación económica de la forma-valor, pero la noción en sí misma tiene un rango mucho más flexible. Como escribió Marx, para Engels "se trata […] de un asunto cuya importancia es demasiado decisiva para una comprensión de la totalidad de la obra" (lo que posteriormente se transformó en los tres volúmenes de *El Capital* y las *Teorías sobre la plusvalía*).[30]

---

28 Siempre que alguien intente reunir una "teoría de la práctica" donde el sujeto sea considerado como base absoluta es puesto en cuestión, la catacrésica palabra maestra se hace necesaria, porque el lenguaje nunca puede evitar totalmente la presuposición de tal base. La palabra específica es, en tal caso, la que mejor servirá, pero también, y necesariamente, será una palabra inadaptada. (Desde luego, puede haber sin duda una teoría marxista de la ideología que cuestione al sujeto previsto como la base absoluta). La opción de estas palabras maestras obliga a aceptar la carga histórica de los significados de la palabra en el lenguaje (paleonimia). Así el "valor" (como la "escritura" en Derrida, el "poder" en Foucault o el "deseo" en Deleuze y Guattari) necesariamente debe referir a sus significados lingüísticos "corrientes", el valor material así como los valores ideales, y crear la confusión productiva de que puede, solo, dar lugar a la práctica. Se debe decir, sin embargo, que estas palabras maestras son inadaptadas solo si el uso corriente del lenguaje presupone tener casos totalmente ajustados. De esta manera "ajustar" es en sí una catacresis e indica una teoría general del lenguaje en tanto catacresis que activamente debe ser marginada en todos sus empleos.

29 Marx, *Capital*, vol. 1, 90. Según Marx, en el capital el valor niega [*sublates*] su propia definición al devenir el contenido más que la forma (de medida), mediante la mercantilización del poder de trabajo (Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicocauls, New York, Vintage, 1973. Sin duda es un gesto banal especular si tanto en Marx como en la tradición de la crítica, es la investigación de el valor, de una forma u otra, la que deviene contenido; un gesto así puede conducir a la desesperada política de "el texto se deconstruye a sí mismo", más que a la crítica persistente/reconstrucción afirmativa

30 Karl Marx, *Selected Correspondence*, 228. La cita está tomada de una carta que escribió Marx a Engels el 22 de junio de 1867, en respuesta, a su vez, a una carta de Engels fechada el 16 de junio de 1867, en la que se discute sobre el apéndice titulado "La forma del valor", el cual contiene la más clara y sucinta exposición de Marx sobre el concepto en cuestión. El apéndice apareció en la primera edición del primer volumen de *El Capital*. Engels: "El pliego 2 sobre todo presenta un fuerte sello forunculoso, pero ya la cosa no tiene remedio

A principios de los años setenta, el *Anti-Edipo* intentó ampliar el rango del argumento marxiano del valor, aplicándolo a la producción y apropiación de valor en códigos afectivos y sociales, y no simplemente económicos. Esta fue su apelación contra Althusser, leer nuevamente el primer capítulo de *El Capital*, donde la conversación es de valor —la necesaria presuposición para-individual sin contenido— *antes* de que esta sea totalmente codificada en un sistema económico de equivalencias e implicada en relaciones sociales. Relacionándola con la atención que el postestructuralismo colocó en lo subindividual, ellos la llamaron "deseo", una palabra tan engañosa como "valor".

Sugerían que ya que el capital descodificó y desterritorializó al *socius* mediante la liberación abstracta como tal, el capitalismo debe manejar esta crisis realizando muchas reterritorializaciones, entre las cuales el modo generalizado, el modo *psicoanalítico* de producción de valor afectivo opera por medio de una institución sistemática generalizada de equivalencia, espectacular en su complejidad y discontinuidad.

Las codificaciones de valor en la esfera político-cognitiva, a través del sistema discursivo de la marginalidad, ya sea mediante el psicoanálisis, el culturalismo o el economismo, todavía forman parte de esta gestión de la crisis. En la disciplina, podemos tomar los ejemplos más comunes: preguntas tales como "¿Cuánto vale el estudio, la enseñanza, y la conversación" aparecen ahora como "Que es lo mejor que se puede empaquetar en un formato de catorce o diez semanas"; "¿Cuáles son los mejores textos disponibles?" (donde lo "mejor" y la "producción de lo mejor" son codificados en conjunto); "¿cuáles son los temas más manejables para un artículo?" (producidos por las técnicas del saber en el sistema educacional de enseñanza básica y media de Estados Unidos). "¿Cuál es el mejor modo para demostrar que esto puede ser integrado en el plan de estudios de inglés sin inquietar las exigen-

---

y pienso que debes desistir de esto en el apéndice, pues el filisteo no está acostumbrado a estas especulaciones abstractas, y no creo que quiera atormentarse en gracia a la forma del valor. A lo sumo, convendría documentar históricamente algo más por extenso los resultados obtenidos aquí por la vía dialéctica; como si dijéramos, *contrastarlos a la luz de la historia*, aunque lo más importante quede expuesto en el cuerpo de la obra". Marx: "Por lo que se refiere al desarrollo de la forma del valor, he seguido tu consejo y no lo he seguido, para expresarse también aquí dialécticamente. Es decir, he hecho lo siguiente: 1) he escrito un apéndice, en el que expongo la misma cosa con la mayor sencillez y la mayor pedantería posibles, y 2), siguiendo tu consejo, he dividido la exposición en párrafos, etc., con epígrafes especiales. En el prólogo, advertiré al lector 'no dialéctico' que se salte las páginas x a y, y que lea, en vez de ellas, el apéndice. No se trata solamente de los filisteos, sino de los jóvenes deseosos de aprender, etc. *Se trata, además, de un asunto que tiene una importancia demasiado decisiva para la comprensión de toda la obra*", en Marx, 2006. "Cartas sobre el tomo I de El Capital", en *El Capital,* México DF: FCE, p. 681. Énfasis agregados. (N. del E.)

cias de distribución?"; "¿cuáles son los proyectos financiados?"; "¿cuáles son los libros comercializados?". Paradójicamente, mientras que estos necesarios detalles prácticos —"una tiene que comenzar en algún lugar"— se transforman en reglas de trabajo tácitamente aceptadas por los planificadores, los receptores (estudiantes, público) a menudo piensan en la pedagogía solo en términos de transformación de la conciencia, y en las conferencias como lo que está al orden del día. No sugiero que haya un espacio positivo de la "marginalidad" que pueda ser recuperada desde el otro lado de la codificación incesante. La "marginalidad", al incorporarse en el lenguaje cultural-disciplinario es, de hecho, el nombre de un determinado conjunto de representaciones que se encuentran en constante cambio, lo cual, a su vez, es la condición y el efecto de ello. Es codificada en la moneda corriente de las equivalencias del saber. Aquella moneda mide la magnitud del valor en la esfera de saber.

No podemos comprender el valor como tal; esto es una posibilidad para la comprensión sin contenido. Pero si nos posicionamos como *identidades* en términos de eslabones en la cadena de una codificación de valor como si estas fueran personas y cosas, e intentamos basar nuestra práctica sobre dicho posicionamiento, nos convertimos en parte del problema, por lo menos tal como lo describo.[31]

En principio, el trabajo de entregar [una identidad de] género comprende al *socius* como un sitio de intercambio y excedente afectivamente codificado. El simple momento sin contenido del valor, codificado en términos de género, históricamente ha dirigido la apropiación de la diferencia sexual, sustrayéndose a, pero representado como, la ficción teórica de la identidad sexual (El valor económicamente codificable es el diferencial sustraído de la ficción teórica del valor de uso en la producción y consumo de la identidad).[32] El ensayo "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", de Gayle Rubin, fue pionero en el aná-

31 En realidad, este es el punto firme de Marx sobre la "identidad" de los trabajadores como individuos que producen valores de uso y solidaridad de clase basada en la codificación del valor de lo social. La esfera social es donde el trabajo es medido en términos de valor más que de uso. El libro *Readings the Capital Politically*, 1979, 19) de Harry Cleaver, sufre de un malentendido de esta relación ambivalente entre el capital(ismo) y el social(ismo). El uso del término "moneda corriente" por parte de Bernard Williams tiene algo como una relación con nuestro sentido de "valor" (*Moral Luck*, 35). Aun porque él solo puede ver la codificación del valor como singular y racional, más que heterogéneo y coherente, él lo descarta como imposible en la esfera moral, y, en verdad, es escéptico acerca de la posibilidad de una filosofía moral sobre tierra las bases relacionadas. Siento una simpatía básica con su posición aunque no pueda aceptar sus presuposiciones y conclusiones sobre la "moneda corriente". Aquí quizás recurrir a la metaforicidad de un concepto nos ayudaría. Para la metaforicidad del concepto de moneda corriente, como para conceptos y metáforas en general, ver: "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", 207-71.

32 He discutido este tema en "Scattered Speculations on the Question of Value", 154-75.

lisis de la codificación del género. Los escritos de Kalpana Bardhan sobre el estatus de las mujeres indias, son los únicos trabajos académicos que he visto en el marco de la postcolonialidad, y en el contexto subalterno, que parten de la base de que la determinación de género es la codificación del valor diferencial, permitiendo la posibilidad de intercambio de valor afectivo, negociando la "sexualidad" en vez de la identidad sexual.

La operación de valor hace todos los compromisos negociables, sin importar la urgencia aparente o real de estos. En el largo plazo, la intervención social emancipatoria no es primariamente una cuestión de reparar la victimización a través de la aserción de la identidad (de clase —género— o etnocultural). Es una cuestión de desarrollar una vigilancia para la apropiación sistémica de la capacidad social para producir un *diferencial* que es una base de intercambio entre las redes de la identidad culturales, de clase, o de género.

En el campo de las políticas etnoculturales, una profesora postcolonial puede ayudar a desarrollar esta vigilancia, en vez de continuar patéticamente la dramatización de la victimización o la afirmación de una identidad falsa. Ella dice "no" a la "suerte moral" de la cultura imperialista, mientras reconoce que debe habitarla o, mejor dicho, invertirla, criticarla.

(De hecho, la especificidad de la postcolonialidad, entendida en esta manera, nos puede ayudar a comprender que ninguna demanda, histórica [o filosófica]mente adecuada, puede ser producida con la finalidad de guiar mensajes de emancipación y opresión política, militar, económica, o ideológica. Asumes posiciones no para descubrir planteamientos históricos o filosóficos, sino para invertir, desplazar, y asir el aparto codificador de valor. Esto es lo que quiere decir la sentencia "la agenda de los compromisos ontológico-culturales es negociable". En ese sentido, la "postcolonialidad", lejos de ser marginal, puede develar el irreducible margen que existe en el centro: nosotros siempre estamos *después* del imperio de la razón, nuestros derechos son siempre menos que suficiente. Desgraciadamente, en manos de los identitarianos, esto puede desembocar en reivindicaciones de marginalidad. "Somos todos postcoloniales…" ["*We are all postcolonials*…"]).

Reivindicando la catacresis desde un espacio que una no puede dejar de desear habitar, pero que, sin embargo, debe criticar, es que nos encontramos con el dilema deconstructivo de la postcolonialidad. Guardo la esperanza de que este sentido impondrá una concreta restricción sobre los marginales metropolitanos y la elite indígena (a la cual, de alguna manera, yo puedo pertenecer), no para producir una simple "historia de anticuario" que busca las continuidades de la tierra, el lenguaje y la vida urbana en la cual nuestro presente está enraizado, ni para "cultivar con mano

delicada lo que existía desde siempre, de conservar, para los que vendrán después, las condiciones bajo las cuales nacimos".[33]

En este espíritu comentaré *Genesis*, una película de Mrinal Sen.

Permítanme explicarlo aquí. La postcolonialidad en general no se subsume bajo el modelo de lo marginal revolucionario o resistente que vive en el espacio metropolitano. Si la "Gran Bretaña negra" o la "coalición del arcoíris" en Estados Unidos se consideran como paradigmas de, por ejemplo, la India o las nuevas naciones africanas, el énfasis cae sobre Gran Bretaña o Estados Unidos, en tanto Estados nacionales. Es en este sentido que el uso agresivo de la diferencia entre cultura y poder político, por parte de un nacionalismo más temprano, se ha invertido dando lugar solamente a un *intento* político. En la agenda principal queda aún por hacer estallar la fantasmática "blancura" de la nación metropolitana. En un reciente y potente ensayo, Tim Mitchell ha sugerido que la típica actitud orientalista fue considerar "el mundo como exhibición",[34] mientras que el "nuevo orientalismo" ve "el mundo como inmigrante". Es exagerado sugerir que este recordatorio subestima la lucha de los marginales en el espacio metropolitano. Más bien recuerda que esa lucha no se puede realizar en el referente no examinado por toda la postcolonialidad sin que se presenten problemas graves. Ningún "diálogo de doble vía" que atraviese por "las grandes corrientes del intercambio cultural internacional" olvida esto.[35]

Así, una película hecha en la India (*Genesis*), o hecha en Malí (*Yeelen* de Cisse Souleymane) no se puede parecer a *Thé au harem d'Archimède* (de Mehdi Charef, francés/argelino). La secuencia final de la nueva película de Alain Tanner, *Une flamme dans le coeur*, en la cual se coloca a Mercedes (una mujer árabe en París) en El Cairo, intenta apuntar a esta problemática.

Genesis: una película de Mrinal Sen (1986)

Como he sostenido, las actuales demandas postcoloniales preocupadas por los nombres heredados de lo europeo, la ilustración (soberanía, constitucionalidad,

---

33 *LCP*, p. 162 (Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", 28; cita levemente modificada. La historia de anticuario se refiere a aquella historia preocupada, como escribe Foucault siguiendo a Nietzsche, de reconstruir las ficticias raíces de la identidad prometida por la metafísica, raíces que la historia genealógicamente dirigida debe disipar [N. del E.]).

34 En Mitchell, "The World as Exhibition," 217-36.

35 El parentesco intelectual entre África y norteamericanos africanos es un ejemplo de tal intercambio internacional. Este se diferencia del tema de la heterogeneidad de la clase baja metropolitana. Por supuesto debo también mencionar la solidaridad política cultural entre norteamericanos árabes y la lucha palestina para la liberación como un ejemplo de un intercambio de dos vías. Mi punto general sobre la práctica académica de definir la marginalidad y la postcolonialidad sigue siendo generalmente no afectado por eso.

autodeterminación, nacionalidad, ciudadanía, e incluso culturalismo), son demandas catacrésicas, su estrategia, un desplazamiento y captura de una codificación de valor.[36] Podemos develar la agenda negociable del compromiso cultural para con la marginalidad, mientras las agendas académicas etnicistas hacen un fetiche de la identidad. Como siempre, el proyecto es la recodificación del valor como posibilidad diferencial del intercambio y direccionamiento del excedente. La postcolonialidad en tanto agencia puede visibilizar el hecho de que la base de *todo* compromiso ontológico serio es catacrésico, porque es negociable mediante la información de que la identidad es, *en un sentido más amplio*, un texto.[37] Puede demostrar que la alternativa a la larga historia de Europa —generalmente traducida como "grandes narrativas"— no es solo una pequeña historia (*petits récits*), sino un juego en el que se interfiere la autoridad del guion.[38] En *todo* comienzo, repetición, o firma:

> Para que se produzca la ligadura con la fuente, es necesario, pues, que sea retenida la singularidad absoluta de un acontecimiento de firma y de una forma de firma [...] pero [...] una firma debe poseer una forma repetible, iterable, imitable; debe poder desprenderse de la intención presente y singular de su producción.[39]

La primera secuencia de la película, repitiendo la formula "como siempre, pero una vez más", termina en una toma de hombres y mujeres indios, obviamente del norte, campesinos o pobres urbanos vestidos con sus mejores ropas, alineándose para ser someramente interrogados y colocar sus huellas digitales en un rollo de pergamino largo. Como la voz en off señala: "Como siempre, pero una vez más, perdieron todo lo que tenían y volvieron a ser nuevamente esclavos". Como las

36 El diccionario inglés de Oxford define "catacresis" como el "abuso o perversión de un tropo o metáfora". Nosotros apropiamos esta definición para indicar el "abuso" originario constitutivo de la producción de lenguaje, donde tanto el concepto como la metáfora están "arrancados de su significado correcto". Se trata, en un sentido reducido, de una palabra para la cual no se puede encontrar un referente adecuado. Resueltamente, nos hemos quedado con el significado reducido, en vez de entrar a la posición filosófica general para la cual todo lenguaje es catacrésico, y donde la noción de catacresis puede ser catacrésica en sí.

37 Algunos de nosotros hemos estado insinuando este sentido más amplio, pero sin demasiado efecto, en contra de lo que Geoff Bennington llama "el error del principiante de confundir el 'texto', en el sentido de Derrida, con 'discurso'", en Bennington "L'arroseur arrosé(e)", 36. Véase también Spivak, "Speculation on Reading Marx: After Reading Derrida", 30.

38 En Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

39 En Derrida, "Signature, Event, Context," 194.

alegorías didácticas, algunas señales con claras para algunos grupos atados conjuntamente por los diversos códigos de valor (sistemas de representación) [de] los elementos que están siendo manipulados con cierta brillantez por Sen. Los indígenas radicales sienten la omnipresencia y la ubicuidad del trabajo esclavizado como un modo de la producción.[40] Los entusiastas de la India perciben el famoso tiempo cíclico. Los indios ligeramente más sabios tal vez perciben una referencia irónica en el famoso compromiso de Krishna en el [Bhagavad] *Gita*: "Para salvar a aquellos que hacen el bien y destruir a aquellos que actúan con maldad, para así restablecer el reino de la Verdad, Yo vengo a este mundo era tras era".[41]

Algunos se fijarían en una referencia *in media res* a la narrativa secuencial del modo de producción, un recordatorio de la impaciencia del joven Marx con las preguntas de los orígenes, una impaciencia en la que siempre persistió: "Cuando preguntas por la creación del hombre y de la naturaleza haces abstracción del hombre y de la naturaleza. […] No pienses, no me preguntes, pues en cuanto piensas y preguntas pierde todo sentido tu abstracción del ser de la naturaleza y el hombre".[42]

En esta articulación de la historia en términos del modo de producción de valor (económico), el "obrero" es representado como un colectivo atrapado en la firma primitiva (en su huella digital más cercana, una marca que deja el cuerpo), el contrato originario —la primera codificación/ identificación. Ambas cosas cobran importancia en el énfasis subsiguiente de la película sobre el nombre del padre y su uso del contraejemplo radical.

La banalidad y el desierto

En todo caso, es solo después de esta escena preoriginaria de la repetición que el título aparece en la pantalla: GENESIS. Se ve, conscientemente, un tanto solemne, en grandes letras solitarias sobre la pantalla. El espectador etnográficamente sabio lo encontraría banal, el sabio diaspórico vergonzosamente prepostmoderno, el metropolitano tercermundista tal vez suprimiría la vergüenza porque el film es una alegoría tercermundista sobre el nacimiento de una nación —"genesis" no

40 Ver "Women in Difference", 77-95.

41 En van Bruitenen (ed.) *The Bhagavadgita in the Mahabharata*, 87 (trad. esp.: *Cántico del Señor*. Cita extraída del capítulo IV (La sabiduría), verso 8. El *Cántico del Señor*, de autor desconocido y sin formar parte del canon védico, es el más famoso y popular de los textos sagrados hinduistas, principalmente debido a que fue incorporado al Mahabhárata, la gran epopeya india, permitiéndosele, de esta manera, poder circular entre las capas inferiores; ver S. G. F. Brandon, 1975. *Diccionario de Religiones Comparadas*, tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 292-294 [N. del E.]).

42 Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, 20.

significa nacimiento—, que desafortunadamente no capta el estilo apropiado del realismo mágico. El tercermundista metropolitano "no-teórico" preferiría algo más al estilo de de Sica, como la reciente *Salaam Bombay* (de Mira Nair), o *Face to Face* de Adoor Gopalakrisllnan, con su fuerte contenido cultural contemporáneo, deletreando el destino de una teoría occidental en el contexto de la invasión del capitalismo industrial en la India rural, o incluso optaría por las primeras películas de Sen,[43] donde la técnica superrealística logró su obsesiva brillantez al exponer, en mayor parte, las condiciones [*workings*] de la clase media baja urbana del oeste de Bengala. El espectador apropiado o, mejor dicho, oportuno, el participante de la activa alta cultura de Nueva Delhi, reconocería que *Genesis* utiliza más un género turístico banal, la reciente avalancha de películas indias que celebran el color étnico local de Rajasthan. Esta es una tosca taxonomía, pero es, con todo, algo más compleja que la de primer mundo/ tercer mundo, eurocéntrico/ marginal.

Si examinamos la codificación de estas posiciones, es posible especular que lo que deja al espectador confundido es que Sen asume la *agencia* de la reinscripción más que la marginalidad de la posición postcolonial. Como muestran los créditos al comienzo, nos fijamos que *Genesis* es la primera película de Sen en colaboración, al contar con apoyo francés y belga. *Gandhi* (de Richard Attenborough) tuvo que fingir que tanto su reparto como su producción, ambas inglesas y estadounidenses, no eran "parte de la película". Sen ocupa la colaboración internacional para montar una película como un postcolonial, no como un bengalí para bengalíes o, incluso, para "indios".

El texto postcolonial es a menudo el lugar de la renegociación de lo banal para su resumen de "una infinidad de huellas sin […] inventario".[44] Cuando un texto llamado tercermundista habla una alegoría postcolonial (en vez de nacionalista), ¿qué léxico es, después de todo, el más apropiado para ofrecer? Esta es la diferencia, podríamos decir, entre la reinterpretación hermenéutica de Freud y una mirada sobre la operación de "pop-psique" en la sociedad, con el fin de ver cómo un léxico se vuelve operativo y alegórico: entre fijar su mirada en la densidad de los significantes y el empobrecimiento de lo referencial.[45] En un texto como este

43 Mrinal Sen es, junto a Satyajit Ray y Ritwik Ghatak, uno de los fundadores del llamado *nuevo cine indio*. Nacido en 1923 en la Bengala Oriental, comienza su carrera en 1956, mediante la producción de un cine preocupado de la clase media baja y los desempleados, influenciado notoriamente por el neorrealismo italiano. Su primera fase fue cercana al Movimiento Maoísta Naxalite. (N. del T.)

44 En Gramsci, "The Study of Philosophy," 324.

45 Tomo esta distinción de Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans., A. M. Sheridan Smith, New Cork, Pantheon Books, 1972, 88-105.

la alegoría trabaja en pedazos y piezas con algo parecido a una relación con el hábito postmoderno de citar sin autoridad. Con una pedagogía que ve esto como la marca del modo postcolonial fragmentado, la alegoría puede ofrecer una parábasis persistente al desarrollo de cualquier narrativa etnocultural continua, *o* de una reinscripción continua.[46]

Genesis es el título "original" de la película, no la traducción. ¿Por qué una película de la península india no debería apropiarse del inglés como uno de sus momentos, sin la habitual timidez del realismo mágico o teratológico? En general, en la ficción inglesa diaspórica escrita por gente que no tiene contacto activo con las lenguas indígenas, la única forma en la cual estas lenguas son resaltadas, es a través de una burla monstruosa de un inglés estándar transformado, lo cual habla más de la falta de acceso creativo del escritor/a a los lenguajes del país. Aquí la palabra inglesa es, y no es, un subtítulo cuando aparece en la pantalla. Esa es, al menos, la relación de los indios postcoloniales con el inglés —una relación (sub)titular que no deriva de un titulo auténtico del idioma. En el origen hay algo como un subtítulo, algo como una nota al pie, algo como una posdata, y la postcolonialidad puede ser su escrupuloso paradigma.

Entre otras cosas, la película registra el mito original de la Biblia. ¿Por qué el llamado centro del hinduismo no debería apropiarse de la judeo-cristiandad con los puntos de contacto desordenados y la reinscripción incoherente, apropiarse del modo postcolonial *sin* las fuertes capturas del transcendentalismo, el unitarianismo, y los proyectos legitimizadores del siglo XIX, tales como el Brahmo Samaj o el hinduismo semitizado que se disfraza como "la cosa real"? La pedagogía postcolonial tiene que enseñar el juego sobredeterminado del valor cultural en la inscripción del *socius*. Tales sobredeterminaciones apropiativas ignoradas son la sustancia de la globalidad contemporánea. Piensa, por ejemplo, en el tejido apropiativo de las grandes narrativas "europeas" del socialismo y la "cristiandad" (en este contexto la "cristiandad" no es completamente europea, ni siquiera en sus orígenes) con las narrativas "asiáticas" de la "etnicidad" y el "Islam", en el hecho de que la región autónoma transcaucásica de Nagorno-Karabaj, que representaba un cinco por ciento del territorio de la República de Azerbaiján, estaba, ese mismo julio [mes del llamado "conflicto del alto Karabaj], intentando separarse bajo la *glásnost*,[47] de su

46 El diccionario inglés de Oxford define "parábasis" como "apartarse" [*going aside*], "[En la comedia griega antigua, una parte cantada por el coro,] dirigida al público en nombre del poeta, y desconectada de la acción de la obra" (traducción levemente modificada [N. del T.]). Nos apropiamos de esta definición, para resignificarla como transacción entre las posiciones de sujetos postcoloniales, que están persistentemente apartándose de la típica continuidad alegórica.

47 La *glásnost* (literalmente "apertura") fue una campaña política diseñada por Mikhail Gor-

base mayormente musulmana, para formar el 75 por ciento de la mayoría cristiana de la República autónoma de Armenia de Artsakh [Nagorno-Karabaj].[48]

Una pedagogía postcolonialista, mirando el título *Genesis* en la pantalla, nos puede ayudar a reconocer las sobredeterminaciones, a ver la *glásnost* y sus correspondientes arranques de subnacionalismos en la periferia soviética dentro de la lógica escudriñadora de la postcolonialidad. El hecho de que el socialismo nunca puede tener éxito completamente (adecuadamente) es lo que tiene en común con todas las cosas. Es *después* de ese hecho que una empieza a hacer las elecciones, especialmente después de la implosión del experimento bolchevique.[49] Y en su *establishment*, perpetuamente aplazado aunque persistente, "no debería haber un espacio" para el insistente momento del totalitarismo. El supuesto éxito contemporáneo del capitalismo (la "democracia") depende de una identidad aparentemente benevolente que ignora las cambiantes mecánicas de la codificación de valor en pos del interés en el "individuo concreto representativo" social y nacionalmente. En el caso literario, una pedagogía postcolonial puede ayudar a socavar los prejuicios atendidos sobre tal benevolencia (la que también fijarían una "marginalidad" sistémica), al sugerir que la palabra 'catacresis' es, al menos, más fácil que expresiones tales como "libertad de elección".

Genesis no es una reescritura continuista del relato [*story*] judeo-cristiano, sino el episodio de un eterno retorno a la manera de los celebrados ciclos del tiempo hindú. Cuando se llega al final de la película, no concluimos que el capitalismo es solo otra vuelta de tuerca. Por otro lado, el relato hindú (disponible desde los grandes mitos al "folclore") de las diez encarnaciones consecutivas aparece acompañado por varios cataclismos naturales, permitiendo a Sen ofrecer descendientes paralelos a los dos hombres y a la única mujer, que son los personajes centrales del

---

bachov (presidente ejecutivo entre 1985-1991), cuyo fin era transparentar y liberalizar el sistema soviético [N. del E.].

48 Para un resumen del caso armenio desde el punto de vista de los reivindicaciones catacrésicas de nacionalidad, véanse Kasanjian y Kassabian, "Naming the Armenian Genocide", 81-98; el libro *The Thinking Reed: Intellectuals and the Soviet State: 1917 to the Present*, de Boris Kagarlitsky, rápidamente se está convirtiendo en el texto más dotado acerca de la nueva Unión Soviética, todavía no considera la ruptura/ apertura de la codificación de valor disponible de la etnicidad y el nacionalismo. Estas palabras se volvieron aún más importantes en 1992, cuando escribió por última vez. Y, en 1993, la "¡Guerra en *Europa*!" serbocroata —una lamentación que se escuchaba mucho en la Comunidad Económica Europea— ha dislocado aún más nuestro anuncio estereotipado de Islam.

49 Espero no alejarme al señalar que he tratado de analizar las implicaciones de estos eventos para la enseñaza multiculturalista en Estados Unidos en Spivak, "Teaching for the times", 3-22.

relato, desde una sequía para ellos, desde una inundación asesina para ella. La mujer no es producida por un hombre u hombres. Comparten la misma historia con una diferencia: natural (la sequía de ellos/ la inundación de ella) y social (ellos son tejedores y campesinos; ella ha sido esposa, madre, y trabajadora). Este no es un relato de "comunismo primitivo", para Marx discutiblemente una "presuposición", una ficción teórica.[50] La serpiente aparece por lo menos dos veces, como un tipo de recuerdo de la trama revisada.

He señalado antes que la película utiliza un género turístico banal, reconocible por el espectador oportuno. No es mi intención sugerir que la enseñanza del valor dentro del campo postcolonial debe ignorar lo culturalmente "oportuno", y lo erudito. Debemos antes aprender a reconocerlo como otro momento en la negociación diferencial del compromiso ontológico con el objeto de investigación. Debemos, como profesores, esforzarnos para reconocer el diagnóstico apropiado (actual e históricamente), y entonces hablar de él como un caso, en lugar de una autoridad idéntica a sí misma. La "esencia del saber" no es meramente el "saber por el saber".[51] Este permite que uno no sea atrapado por la autoridad, considerar otros códigos, otras constelaciones. Déjennos poner en práctica esta codificación en el espacio llamado "Rajasthán".

En *El beso de la mujer araña*, de Hector Babenco (1985), el uso del temprano tecnicolor hollywoodense hacia el final de la película es enmarcado cuidadosamente en lenguajes fílmicos diversos para que se pueda ajustar nuestra mirada. En *Genesis*, el desmarcado aunque notablemente regresivo uso del espacio lírico, la pantalla ancha, la luz elemental y los colores primarios, pueden ser vistos como denotando "desierto". Sí, este es el área desértica del noroeste de la India, pero no estamos, agresivamente, en el espacio verídico. Las piedras de la ruinas se mueven para denotar insubstancialidad, y el sonido de un avión anacrónico es la respuesta de un dios creado a partir de un cráneo, antes del amanecer de la tecnología seria. El noroeste de la India empuja hacia el desierto del oeste de Asia, como el teatro oportuno de *Genesis*. No hay jardín al comienzo, pero hay un desierto en medio de la historia. (El Asia del oeste, el medio oriente, en sí revela la naturaleza catacrésica del nombramiento direccional absoluto de las distintas partes del globo. Solo puede existir como un descriptivo absoluto si Europa es supuesta como el centro.) Este no es un lugar particular, negociable como el área del noroeste de la India, empujando hacia el oeste de Asia, pero no todo el

50 Umberto Melotti expone sin darse cuenta esta idea en *Marx and the third world*, 28-9.

51 En Derrida, "Mochlos ou le conflit des facultés", *Du droit à la philosophie*, Galilée, París, 1990, 397-438. Para la "verdad" como un caso de iterabilidad general, ver Derrida, *Margins of Philosophy*.

oeste de Asia; quizá la misma falta de esta referencia cuestiona los fuertes, eruditos periodos del cine, las películas benevolentes antirracistas, (en las películas racistas benevolentes, una casi no puede notar la diferencia) que se han hecho sobre el relato de la Biblia en su contexto geográfico apropiado.

También hay algo de esta irresuelta denotación del espacio en el lenguaje de la película. La película fue hecha por un indio cuyo lenguaje nativo no es el hindi, la lengua nacional. ¿Lo ven ahora? Estar en una nueva "nación" (en sí misma catacrésica para el desarrollo apropiado de las naciones), hablar por ella, en una lengua nacional que no es su lengua materna. Pero, ¿qué es una lengua materna?

Una lengua materna es un lenguaje con una historia —es decir, "instituida"— antes de nuestro nacimiento y después de nuestra muerte, donde los patrones que se pueden llenar con la motivación de cualquiera han sido establecidos por ellos mismos. En este sentido es "inmotivada", pero no caprichosa. La aprendemos en una forma "natural" y la llenamos de una vez por todas con nuestras "intenciones" y así la hacemos "propia" para el resto de nuestras vidas, y entonces la dejamos sin intención —como inmotivada y sin caprich como cuando la encontramos (sin intención), como cuando nos encuentra— para sus otros usuarios: "La 'inmotivación' del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia como tal —sin ninguna simplicidad, ninguna identidad, ninguna semejanza o continuidad— dentro de lo que no es él".[52]

De esta manera, la aparentemente absurda autodiferenciación de un hablante no nativo de una lengua nacional se puede utilizar para demostrar que este es el nombre del juego, que este es solo una representación ejemplificada de cómo una puede estar "en el hogar" dentro de una lengua. No hay esfuerzo en *Genesis* para producir la rica textura de un "auténtico" hindi, ni su esqueleto beckettizado. Este es solo el hindi de reserva de un hombre algo exiliado de su lengua nacional. Y como tal, una se fija en su cuidadoso enfoque.

El ala extrema del hindi en tanto "lengua nacional" es una mezcla peculiar con un idioma artificial fuertemente sanscritizado, cuya confección más notable es el habla de auxiliares de vuelo de aviones indios. En contraste, el hindi hablado y escrito es enriquecido por muchas palabras prestadas [*loan-words*] del árabe y el persa ("palabras prestadas" es, en sí, —como ustedes adivinaron—, un concepto-metáfora catacrésico: como dijo Marcel Proust, "esas palabras francesas que nos enorgullecen tanto no son otra cosa que vicios de pronunciación producidos por

52 Derrida, *Of Grammatology*, 47. Ha llegado el momento en que debo confesar que estoy naturalizando la descripción general de Derrida. La frase siguiente de Derrida aclara que su preocupación está en otro lugar, ajeno a la adquisición de lenguaje.

bocas galas que pronunciaban equivocadamente el latín o el sajón, ya que nuestra lengua no es más que la pronunciación defectuosa de otras").[53] Y, en el predecible acopio hindi de Sen, esas son algunas de las palabras enfatizadas en una luz espeluznante, sumando, como lo fueron, el aura desértica sin especificar, la cuna del génesis, Arabia y Persa, en algún lugar apartado [*off*] del golfo, tan real hoy en día como la etapa de la inhumanidad imperialista. Estas "palabras tomadas" cambian la historia de la necesidad metodológica de un supuesto origen. Verá lo que quiero decir si hago una lista de las tres palabras más importantes: *zarurat* (necesidad), *huq* (derecho), y la más interesante para mí, *khud muqtar*.

El subtítulo de *Genesis* traduce esta última expresión como "autosuficiente" o "independiente". El comerciante sigue repitiendo esta frase con desprecio hacia el tejedor y el campesino, a quienes él explota, como un tipo de reprimenda despectiva: "Fuiste al mercado, para comprobar el precio de lo que produces para mí. Quieres representarte a ti mismo. Quieres ser *khud muqtar*". "Independiente" da al intercambio un aura demasiado nacionalista. La frase real podría ser algo más como abogar por su propio caso, y subrayaría un hecho cotidiano: a pesar de los esfuerzos para la sanscritización, gran parte del lenguaje procedimental legal en la India viene, comprensivamente, del tribunal persa.

El aura de un lugar que es el desierto semi-jafético, una lengua semi-jafética organizada por un hablante no nativo: la perfecta escenificación para *Genesis*. Al principio es un lenguaje imposible marcado con una estrella. El progreso se hace por vía de la identidad imaginada de un original atrapado entre dos traducciones.[54]

---

53 En Marcel Proust, *Cities of the Plains*, 99 (trad. esp.: Proust, 2000. *En busca del tiempo perdido IV: Sodoma y Gomorra*. Buenos Aires: Losada, 179). El conocimiento extraordinario de la profesora Jessie Hornsby sobre Proust me ayudó a ubicar este pasaje, que recordaba vagamente.

54 Estrella: "Este *Ursprache*, como lo llamaron los eruditos alemanes… el cual nosotros podemos llamar Protoindoeuropeo […] podría ser reconstruido […] El símbolo que se usaba por convención para indicar las palabras de los ancestros reconstruidas que no fueron directamente testimoniadas por ninguna lengua conocida…" (Colin Renfrew, *Archaeology and Language,* 14). Atrapado entre dos traducciones: "En realidad no fue sino hasta 1947 que una buena inscripción bilingüe fue encontrada en el lugar de Karatepe, escrita en fenicio (un lenguaje semiótico muy conocido) así como en jeroglífico hitita, para que un progreso real pudiera haber sido elaborado con él" (Renfrew, *Archaeology and Language*, 51). Jafético: "la historia del libro de Génesis sobre los tres hijos de Noe, Cam, Sem y Jafet fue tomada como una explicación perfectamente aceptable de la divergencia de las primeras lenguas. Las lenguas de África fueron, entonces, llamadas Hamiticas, y corresponden a aquellas del Semítico de Levante y las de la tierra del norte jafético" (Renfrew, *Archaeology and Language*, 13). Ya que el "Semítico" aun está en uso, estoy usando el "Jafético" dentro del marco alegórico de la autoridad aun dada a mito bíblico en ciertas situaciones de la política global. Ver el subrayado de Volosinov sobre el origen diferenciado de las lenguas "Jaféticas" en su

Esto no es África ni Asia del Este, ni siquiera las Américas. Es una partitura antigua que si bien está siendo activamente reajustada, no tiene que ver con el debate relativamente reciente acerca de la identidad del Tercer Mundo.

La profesora postcolonial puede renegociar algo de la engañosa banalidad de la película para insertar el 'Tercer Mundo' en el texto del valor.

La mujer y Engels

La película afloja la estrecha lógica de la progresión del modo de producción narrativo más conmovedor al tomar una distancia de la sensatez agobiante, anticuada, abarcadora y ambiciosa interpretación engelsiana del origen de la familia.[55] Se dice que los intelectuales de la mayoría de los partidos de izquierda en Calcuta opinan que en esta parte de la película, Sen no había entendido realmente a su Engels. Nuevamente, la autoridad de la interpretación autorizada, la lectura apropiada, están implicadas. Estamos atrapados en una red mucho más sobredeterminada de lo que piensan —el uso inapropiado del hindi, el uso inapropiado de Engels, el uso de la Dirección turística india de Rajasthán: y ustedes creen que solo están mirando una película india, o que solo quieren escuchar la voz del nativo.

La mujer en *Genesis* marca el lugar del contraejemplo radical: el camino no atravesado de una historia alternativa, la cual no permitirá la verificación de un mundo posible *por el mundo real*.[56] Los dos momentos que me gustaría discutir no son, en ese sentido, "verdad para la historia", pero están llenos de la posibilidad para la exactitud pedagógica.

Una obra de arte (ocupo esta expresión porque me siento incómoda con nuestra tendencia actual de evitar tales frases anticuadas por ninguna razón más que para mostrar que somos políticamente correctos, aun cuando nuestras presuposiciones están, de muchas maneras, inalteradas) es una parte de la historia y sociedad, pero su función no es comportarse como la "historia" y la "sociología" en tanto formaciones disciplinarias. Mi argumento general, aquí como en cualquier otro lugar, ha sido que, *en términos de esta característica,* y con una vigilancia "nominalista" que no per-

---

discusión de N. Ja Marr, en *Marxism and the Philosophy of Language*, 72, 76, 101.

55 En Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, 1972. La comprensiva crítica de Gayle Rubin en "Traffic" sobre Engels es ejemplar.

56 Esto contrasta notablemente la "fuente" del relato, "Uratiya" de Samaresh Basu, un montaje semi fantástico mordaz del conflicto patriarcal. Otro caso de la narrativización de una historia alternativa que no permitirá la verificación de un mundo posible por el mundo real brillantemente condensado en el anuncio de una mujer mestiza [*half-caste*] tribal en "The Hunt", de Mahasweta Devi: "Si mi madre hubiera matado a su hija blanca al nacer… Yo no hubiera existido" ("The Hunt", en *Imaginary Maps*).

mite que la "catacresis" se vuelva una palabra clave totalizante, el arte o la pedagogía del arte puede apuntar, finalmente, a los límites catacrésicos del ser humano en la voluntad de verdad, vida, o poder. Pero con la resistencia a la amenaza de la catacresis (uso o mención, o mención como uso) viene una tendencia a descartar tales argumentos como "nada más que" la estetización de lo político (la suposición, por supuesto, de que lo verídico es *eo ipso* político).[57] Dejo esta insinuación de lado, entonces, y miro a la representación de la mujer como el contraejemplo de la historia.

Engels encuentra el origen de la explotación de clases en la división sexual del trabajo, necesaria para la estructura de apoyo que rodea la reproducción de la sociedad. El poder del trabajo de la mujer, el poder de la reproducción [*the power to produce children*], fue, según Engels, fetichizado en una relación de dependencia y subordinación. Es muy posible que esta inscripción engelsiana haya inscrito a la mujer tal como aparece repentinamente en *Genesis*, porque ella es mostrada *después* de la familia monógama. Ya la inundación ha matado a su ex marido e hijos. Sin embargo, en *este* momento histórico, en *este* texto, en *este* nacimiento "automediatizado", ella negocia la reproducción como agente de producción, capaz de articular una posición *en contra* de la perversión de su agencia.

En esta interpretación contrafactual, es la mujer quien resalta el problema del carácter-fetiche de la mercancía. Es en respuesta a su pregunta ('¿tiene el tejedor el derecho [*huq*] a satisfacer la necesidad [*zarurat*] que tiene el campesino de una prenda nueva?') que la distinción entre el consumo productivo y el consumo individual y el significado de la sumisión (en tanto no-propiedad de los modos de producción) emerge en el falso refugio. El comerciante le permite al tejedor tejer una tela nueva para su amigo, el campesino. Este no está produciendo un valor de uso, sino que solo se incluye la prenda como parte de su salario real de subsistencia. Pero Sen representa otro cambio en este momento, inaugurado por la pregunta de la mujer curiosa (¿recuerda el "Genesis"?). El comerciante le paga al tejedor. El desierto ha sido insertado en un generalizado intercambio de mercancía.

¿Es así cómo esto ocurrió? Probablemente no. Y por supuesto que no de acuerdo a la mayoría de las grandes narrativas antropológicas o político-económicas. Pero, ¿por qué no? La historia de las mujeres no es la sustancia de grandes narrativas. Pero las mujeres son inquisitivas, tienen una habilidad para preguntar desde la perspectiva de un extranjero, aunque no son incentivadas para *atribuirse* el mérito de lo

57 Comencé a desarrollar este argumento en *In Other Worlds*, 24-27; para un rechazo donde el concepto y la retórica están completamente identificados con las disciplinas de la "filosofía" y la "crítica literaria" (estética), véanse Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 161-210.

que sigue. Por tanto, aquí también, los dos hombres le dirán "no comprenderás" cuando vayan a un mercado distante con el dinero que produjo la curiosidad de ella.

El punto no es contradecir a Engels sino más bien ver la presentación contrafactual de la mujer como el motor "efectivo" de la historia. No es una falta de respeto a Engels el sugerir, *de esta manera*, que su texto también se sostiene por una determinada codificación de valor donde la victimización de la mujer en lugar de su agencia, es enfatizada. Y ¿es esta secuencia de la película también una transvalorización de la responsabilidad maligna de Eva para la inauguración del saber?

Quizás no sorprende que sea dentro de la grabación más turística de la película que Sen fábrica la emergencia del momento estético autónomo. Ningún saber de las estéticas o étnicas indias se requiere para elaborar los toques osados, los cuales señalo a continuación:

1. La posibilidad de la representación autónoma como uno de los regalos del generalizado intercambio de mercancía: para soñar, todo lo que se necesitas es dinero.

2. La estética enmarcada de manera tal que su producción pueda ser ocultada. Ambos hombre se esconden voluntariamente hasta que la mujer, decorada con ajorcas plateadas, aparece como un objeto estético.

3. La verdad de la autonomía de la estética en este contexto alegórico, el objeto estético está dotado de una sujetanía [*subjectship*] herméticamente representada. La mujer canta, sin subtítulos. GENESIS al principio, en inglés (?) en el "original", marca la accesibilidad postcolonial. Aquí, enmarcado en la película, está la parodia del arte culturalista, inaccesible excepto para el nativo auténtico; el público de la postcolonialidad no tiene acceso al texto auténtico. La canción está en un dialecto rajasthani, irónicamente el único marcador verbal de que esto es "Rajasthan". Sin embargo, es inesperadamente el momento de doble filo más imponente de la película; es también una negociación de la banalidad perteneciente al idioma accesible internacionalmente de una generalizada cultura de masas "india" de larga trayectoria —la industria del cine de Bombay: la mujer irrumpiendo en una canción folclórica. A diferencia del resto de la película, que crea interesantes collages de lenguajes musicales, esta voz cantarina es autónoma y solitaria. Hay también una manipulación interesante de miradas aquí.

4. Mientras que la secuencia corta una escena en el pozo, la melodía sin letra contamina el ruido de la polea. El trabajo es estetizado.

La objetualización estética y el intercambio de mercancía revelan el suplemento de la posesividad sexual implícita en el texto. Ambos hombres están individualizados por celos. Si tenemos que citar a Engels, el aquí y el ahora de la película, precedido por todos esos ciclos de desastre, es claramente post-lapsariano:

> De ninguna manera la monogamia aparece en la historia como una reconciliación entre el hombre y la mujer, menos aún como la forma más elevada del matrimonio. Al contrario, está en escena como la esclavización de un sexo por el otro, como la proclamación de un conflicto entre los sexos, desconocido hasta entonces en la prehistoria […] la primera opresión de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y en la primera opresión de clases, con la opresión del sexo femenino por el masculino.[58]

La película no es un relato original, sino un relato de una vez más, una vez más. Lo que estamos mirando aquí no es "la primera opresión de clase", sino la discontinuidad entre la opresión de clase desarrollada y la opresión de género. La mujer había compartido la opresión de clase con el tejedor y campesino. Los hombres se unen al comerciante, su amo, en el rol de opresor de género. Ni la verdad para Engels, ni la verdad para los patrones de parentesco de Rajasthan se necesita aquí, aun cuando ambas ayudan a crear el aura de los campos de significación. Nuevamente, la postcolonialidad es un modo de existencia cuya importancia y fragilidad podrían ser derrumbadas por las técnicas del saber especializado mientras que negocian con estrategias de poder. Para llegar a comprender cómo la agencia de la postcolonialidad está siendo obliterada con el fin de inscribirlos a él y a ella como marginales, los estudios culturales deben emplear las especialidades, pero también enmarcar activamente y resistir la tiranía de los especialistas. Deben, a toda costa, retener su destreza como estrategia que opera en los casos de identidades que se desplazan. "La abolición del derecho materno fue *la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*… Para asegurar su fidelidad y, por consiguiente, la paternidad de los hijos, la mujer es entregada sin reservas al poder".[59]

Finalmente en la película, la mujer está embarazada. Los hombres están obsesionados por el tema de la paternidad. En el diálogo adicional, se señala algo que no solo se aplica al "tercer mundo" o a los "marginales"; el punto es que la cuestión real del derrocamiento del derecho materno no es solamente la propiedad sino el control. La mujer es el sujeto del saber; ella sabe el nombre del padre de la manera más literal. Este poder escandaloso es modificado y desplazado en "una inversión extraña": el poder se consolida en el nombre del padre y la mujer es reducida a una figura que no

58 Engels, *The Origin*, 74-75 (*El Origen*, 72; cita levemente modificada).
59 Engels, *The Origin*, 74-75 (*El Origen*, 64-65).

puede saber. Otra vez más, y de manera contrafactual, se le da a la mujer el derecho de responder la pregunta del nombre del padre y del derecho materno.

ELLA: ¿Soy la única que te lo puede decir?
ÉL (EL CAMPESINO): ¿Entonces, quien más puede?
ÉL (EL TEJEDOR): ¿Es mi hijo, no?
ELLA: ¿Por qué me preguntan a mí?
ÉL: ¿A quién más debo preguntar?
ELLA: Pregúntatelo tú mismo. Pregúntale a tu amigo.

Cuando la pregunta del derecho (*huq*) es planteada, ella responde en término de la necesidad (*zarurat*) de los hombres. En el lenguaje sencillo del intercambio efectivo ella habla del derecho de madre. Esto también es contrafactual, porque tiene muy poco en común con el sistema de intercambio de las sociedades matriarcales codificadas fuertemente.

ELLA: ¿Qué diferencia hará saber quién es el padre?
ÉL: ¿Quién tiene el derecho sobre ello?
ELLA: No sé quien tiene el derecho. Acepto a ambos. Fuimos uno. Ahora ustedes hablan de derecho, ustedes quieren ser el amo. El enemigo no está afuera, sino adentro. Este niño es mío.

Este momento no pertenece al relato de la historia, y los hombres no entienden la posición de ella. "Nuestro primer pecado fue llamarla puta", murmuran ellos. La admisión no tiene, hablando seriamente, ninguna consecuencia contrafactual. La aparición de celos, la enemistad entre compañeros, el derrumbe del sexo femenino parecen marcar un momento de ruptura. El tiempo corre. Este desastre no es una sequía ni una inundación, sino una rápida sucesión de guerras coloniales —encima de camellos, con bombas—; la continuación del neocolonialismo, el "desarrollo", un buldózer.

Hacia el final de la película, en una imagen congelada y completamente inesperada, emerge un buldózer Caterpillar. Se ve la palabra CATERPILLAR en la nariz y, una vez más, no es un subtítulo; como GENESIS, es una palabra que el postcolonial entiende. Los vínculos innumerables entre el capitalismo y el patriarcado no son deletreados. La película termina con la banalidad inmediatamente reconocible del falo —el ángulo de la toma focaliza la cañería erecta para que no se note que es un buldózer. El subtítulo llega a ser parte del texto nuevamente, y la catacresis se traslada brutalmente a la literalidad de la lucha contemporánea.

Permítannos imaginar un contraste entre este buldózer y el buldózer de *Sammy and Rosie Get Laid*, tan textualizado que puede operar como un rico símbolo. En

Sen el léxico está resoluta y precariamente "afuera". Aquí la pedagogía tiene que tratar de cercenar, desde ese afuera, la presencia de una globalidad banal, la cual no se puede retraducir en la autonomía del objeto de arte o su estatus en tanto evidencia étnica, la voz particular de lo marginal. Nuestra agencia no se puede reinscribir mediante la benevolencia de la disciplina.

Postdata

No todos los textos "postcoloniales" tienen que parecerse a *Génesis*. De hecho, no sé cuál sería la producción estilística paradigmática postcolonial. De todas formas, este ensayo trata tanto del estilo postcolonial de la pedagogía como de la apariencia de un texto postcolonial.[60]

Sin embargo, tenemos que atender al habla taxonómica de los paradigmas y tales cosas, porque "ningún 'foco local', ningún 'esquema de transformación' podría funcionar sin inscribirse al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos en una estrategia de conjunto".[61] Pero esta atención no puede ser nuestra meta y norma. Debemos detener la emergencia de la divisa disciplinaria manteniendo nuestros ojos sobre el movimiento doble (múltiple e irregular) de lo local *y* lo total.

En el capítulo I de *El Capital*, Marx habla de las cuatro formas del valor: simple; total o desarrollada; general; y dinero.

La forma "simple" del valor (20 varas de lienzo = una levita) es heurística o accidental. La "general", donde todo valor es expresado económicamente en término de *una* mercancía, está en camino a la forma de dinero. La segunda forma "la total o desarrollada" donde "z mercancía A = u mercancía B, o = v mercancía C, o = w mercancía D o = x mercancía E o = etc.".[62]

A mediados del siglo XIX occidental europeo, Marx sintió que el objeto de investigación más apropiado para la crítica emancipatoria era el capital. En el análisis del capital (el tráfico en la codificación del valor económico), el cual realiza lo abstracto como tal, es necesario tanto para el capitalista como para el activista crítico usar la forma más lógica del valor (general y luego de dinero) como su herramienta. Esto es una lección que no podemos ignorar. Pero, en el análisis del capitalismo contemporáneo en el sentido más amplio, considerando al patriarcado (tráfico en la codificación de valor afectiva) y al neocolonialismo (tráfico en la codificación de valor institucional-político-cognitivo-epistémico), es "la forma de valor total o expandido", donde "las

60 Para una taxonomía de la diversidad aquí posible, véase por ejemplo los artículos en *Cultural Critique*, 6 y 7 (1987).

61 Foucault, *HS*, vol. 1, 99 (*Historia de la sexualidad*, 121-122).

62 Marx, *Capital*, vol. I, 28.

series de [las] representaciones [del valor] nunca llegan a su fin", el cual "es un mosaico abigarrado de expresiones de valor dispares y distintas", donde las interminables series de expresiones son todas distintas unas de otras, y donde la totalidad "no posee una forma única y completa en que se nos revele",[63] que Foucault, o Deleuze, o aun, implícitamente, Gayle Rubin elijen como su campo analítico. "Tenemos que concebir el discurso como una sucesión de segmentos discontinuados cuya función táctica no es uniforme ni estable".[64]

Parece que Rubin, Deleuze y Guattari conocen bien su relación con Marx. Kalpana Bardhan, como Sen, aunque necesariamente de una manera diferente, nos da los ingredientes para un análisis expandido desde el interior de la posición generalista (adhiriendo a la importancia de la forma general o de dinero). El trabajo de Rubin es, de alguna manera, más apasionante, porque ella llega al umbral de la forma expandida total (lo que ella llama, un tanto metafóricamente, la "economía política") desde una posición incondicionalmente humanista-estructuralista.

Respecto a las aparentemente opuestas reivindicaciones de Marx y Foucault en cuanto a sus elecciones metodológicas, la única manera *útil* para leerlos es siendo dependiente de sus objetos de investigación. De esta manera, en la *esfera económica*, "la forma desarrollada o total" es "incompleta" como una forma de análisis.[65] Y, en la *esfera política-cognitiva* "se trata de orientarse hacia una concepción del poder que *reemplaza* el privilegio de la ley por el punto de vista de lo que está en juego [*enjeu*]".[66] He intentado desarrollar su relación leyendo la producción de la "marginalidad" como una diagnosis taxonómica en nuestro campo; y sugiriendo que, aquí y ahora, la "postcolonialidad" puede servir como el nombre de una estrategia que repetidamente deshace la supuesta oposición entre el postestructuralismo (Foucault) y la izquierda.

63 *Ibíd.*, 157 (*El Capital*, 30).
64 Foucault, *HS*, vol. 1, 100, énfasis agregado (*Historia de la sexualidad*, vol. 1, 122).
65 Marx, *Capital*, vol. I, 156 (*El Capital*, 28).
66 Foucault, *HS*, vol. 1, 102, (*Historia de la sexualidad*, vol. 1, 122, cita levemente modificada).

Bibliografía

Achebe, Chinua, 1975. "Colonialist Criticism", en Achebe, *Morning Yet on Creation Day: Essays*. Nueva York: Garden City/Anchor Press, 157-210.

Bennington, Geoff, 1989. "L'arroseur arrosé(e)", *New Formations*, 7: 35-49

Carby, Hazel, 1987. *Reconstructing Womanhood: the Emergence of Afro-American Women Novelists*. Nueva York: Oxford University Press.

Chakrabarty, Dipesh, 1992. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, 37: 1-26. Trad. esp.: 1999. "La postcolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'?", en Saurabh Dube (ed.). *Pasados postcoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México: El Colegio de México, 623-658.

Cleaver, Harry, 1979. *Readings the Capital Politically*. Austin: University of Texas Press.

Coetzee, J.M., 1987. *Foe*. Nueva York: Viking Penguin. Trad. esp.: 2005. *Foe*. Barcelona: Mondadori.

Devi, Mahasweta, 1995. *Imaginary Maps*, trad. Gayatri Spivak: Londres/Nueva York: Routledge.

Derrida, Jacques, 1976. *Of grammatology*, trad. Gayatri Spivak. Baltimore: John Hopkins University. Trad. esp.: 2003. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____, 1977. "Signature, Event, Context", *Glyph*, 1: 172-197. Trad. esp.: 1998. "Firma, acontecimiento, contexto", *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

_____, 1982. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", en Derrida, *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 207-271. Trad. esp.: 1998. "La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico", en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 247-311.

_____, 1990. "Mochlos ou le conflit des facultés", en Derrida, *Du droit à la philosophie*. París: Galilée. Trad. esp.: 1984. "Kant: El conflicto de las facultades", *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica, 22-52.

Engels, Frederick, 1972. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Nueva York: Pathfinder Press. Trad. esp.: 2006. *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Foucault, Michel, 1972. *The Archaeology of Knowledge*, trad., A. M. Sheridan Smith. Nueva York, Pantheon Books. Trad. esp.: 1980. *La arqueología del saber*. México DF: Siglo XXI Editores.

_____, 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trad. Donald F. Bouchard y Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press.

_____, 1978. *The History of Sexuality*, vol. I, trad. Robert Hurley. Nueva York: Pantheon Books. Trad. esp.: 1998. *Historia de la sexualidad*, vol. 1. Madrid: Siglo XXI.

Gates, Jr., Henry Louis, 1986. *Figures in Black: Worlds, Signs and the "Racial" Self*. Nueva York: Oxford University Press.

Gramsci, Antonio, 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, trad. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith. Nueva York: International Publishers. Trad. esp.: 2001. "Introducción al estudio de la filosofía", *Cuadernos de la cárcel*, vol. IV. México DF: ERA.

Guha, Ranajit, 1982. *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*. New Delhi: Orient Longman.

Guha, Ranajit y Spivak, Gayatri (eds.), 1988. *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press.

Gunew, Sneja, 1985. "The Mother Tongue and Migration", *Australian Feminist Studies*, 1 (1): 105-108.

Habermas, Jürgen, 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. Fredrick Lawrence: Cambridge: Cambridge MIT Press. Trad. esp.: 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Hall, Stuart y Donald, James, 1985. *Politics and Ideology*. Londres: Open University Press.

Herrnstein Smith, Barbara 1990. "Cult-Lit: Hirsch, Literacy, and 'The National Culture'", *South Atlantic Quarterly*, 89 (1): 69-88.

Hountondji, Paulin, 1983. *African Philosophy: Myth and Reality*, trad. Henri Evans. Bloomington: Indiana University Press.

Jameson, Fredric, 1986. "On Magic Realism in Film", *Critical Inquiry*, 12 (2): 301-325.

Kagarlitsky, Boris, 1988. *The Thinking Reed: Intellectuals and the Soviet State: 1917 to the Present*, trad. Brian Pearce. Londres: Verso.

Kasanjian, David y Kassabian, Anahid, 1989. "Naming the Armenian Genocide", *New Formations,* 8: 81-98

Kiernan, Victor, 1974. *Marxism and Imperialism*. Londres: Edward Arnold.

Lyotard, Jean-François, 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Trad. esp.: 1993. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.

Mani, Lata, 1987. "Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India", *Cultural Critique*, 7: 119-156. Trad. esp.: 1999. "Tradiciones en discordia: El debate sobre el sati en la India colonial", en Saurabh Dube (Coord.). *Pasados postcoloniales*. México DF: El Colegio de México, 209-253.

Marx, Karl, 1967. *Capital*, vol. 1, trad. Samuel Moore y Edward Aveling. Nueva York: International. Trad. esp.: 2006. *El Capital*, tomo I, segunda edición. México DF.

_____, 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicocauls. Nueva York: Vintage. Trad. esp.: 1971. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) (1857-1858)*: México: Siglo XXI Editores.

_____, 1975. *Selected Correspondence*. Moscú: Progress Publishers.

_____, 1975. *Economic and Philosophical Manuscripts*, trad. Rodney Livingstone y Gregor Benton. Harmondsworth: Penguin Books. Trad. esp.: 1995. "Tercer Manuscrito: Propiedad privada y trabajo", *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.

Melotti, Umberto, 1977. *Marx and the third world*, trad. Pat Ransford. Londres: Macmillan. Trad. esp.: 1974. *Marx y el Tercer Mundo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Minh-ha, Trinh T. y Bourdier, Jean-Paul, 1985. *African Spaces: Designs for Living in Upper Volta*. Nueva York: Africana Press.

Mitchell, Tim, 1989. "The World as Exhibition," *Comparative Studies in Society and History*, 31 (2): 217-36.

Naipaul, V. S., 1975. *Guerrillas*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

Nandy, Ashis, 1983. *The Intimate Enemy: Lass and Recovery of Self Under Colonialism*. Nueva York. Oxford University Press.

Parry, Benita, 1987. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse", *Oxford Literary Review*, 9 (1-2): 27-58. Trad. esp.: 1992. "Problemas en las teorías actuales del discurso colonial", *Entrepasados. Revista de Historia* (Buenos Aires), 3: 123-154).

Pletsch, Carl, 1981. "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975", *Comparative Studies in Society and History*, 23 (4): 565-590.

Proust, Marcel, 1970. *Cities of the Plains*, trad. C. K. Scott Moncrieff. Nueva York: Vintage Books.

Pratt, Mary Louise, 1985. "Scratches on the Face of the Country; or What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen", *Critical Inquiry*, 12 (1): 119-143.

Renfrew, Colin, 1987. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. Londres: Pimlico.

Rorty, Richard, 1985. "Solidarity and Objectivity?", en Rajchman, John y West, Cornel, (eds.). *Post-Analytic Philosophy*. Nueva York: Columbia University Press, 1985.

Rushdie, Salman, 1981. *Midnight's Children*. Nueva York: Alfred A. Knopf. Trad. esp.: 1984. *Hijos de la medianoche*. Madrid: Alfaguara.

Said, Edward, 1978. *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books.

_____, 1989. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, 15 (2): 205-225. Trad. esp.: 1996. "Representar al colonizado. Los interlocutores de la Antropología", en Beatriz González Stephan. *Cultura y Tercer Mundo. Tomo 1: cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad.

Smith, Steven B., 1984. *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism*. Ithaca: Cornell University Press.

Spivak, Gayatri, 1985. *In other worlds: essays in cultural politics*: Nueva York: Methuen.

_____, 1991. "Theory in the Margin: Coetzee's Foe reading Defoe's Crusoe/Roxana", en Arac, Jonathan y Johnson, Barbara (eds.). *Consequences of Theory*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1991, 154-180.

_____, 1992. "Teaching for the times", *MMLA*, 25 (1): 3-22.

_____, 1993. "More on Power/Knowledge", en Spivak, *Outside in the Teaching Machine*. Londres/Nueva York: Routledge, 25-52.

_____, 1993. "Scattered Speculations on the Question of Culture Studies", en Spivak, *Outside in the Teaching Machine*. Londres/Nueva York: Routledge, 255-284.

_____, 1993. "Women in Difference", en Spivak, *Outside in the Teaching Machine*. Londres/Nueva York: Routledge, 77-95.

_____, 1996. "Speculation on Reading Marx: After Reading Derrida", en Derek Attridge, *et al.* (eds.). *Post-structuralism and the Question of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 30-62.

Taussig, Mick, 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press. Trad. esp.: 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Thiong'o, Ngugi Wa, 1981. *Writers in Politics*. Londres: Heinemann.

Todorov, Tzvetan, 1984. *The Conquest of America: the Question of the Other*, trad. Richard Howard. New York: Harper & Row. Trad. esp.: 1987. *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.

Van Bruitenen, J. B. (ed.), 1981. *The Bhagavadgita in the Mahabharata*. Chicago: University of Chicago Press.

Volosinov, Valentin, 1973. *Marxism and the Philosophy of Language*, trad. Ladislav Mateika y I. R. Titunik. Nueva York: Seminar Press, 1973.

Williams, Bemard, 1981. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hacia una historiografía radical

Historias de las minorías, pasados subalternos[1]

Dipesh Chakrabarty

Las recientes disputas y polémicas en torno al concepto todavía provisional de multiculturalismo en las democracias occidentales han avivado con frecuencia las discusiones acerca de las historias de las minorías. Conforme la escritura de la historia se ha enredado cada vez más en la así llamada "política y producción de la identidad", después de la Segunda Guerra Mundial, en todas las democracias se ha planteado el problema de incluir en la historia de la nación las de grupos anteriormente excluidos.

En la década de los sesenta, esta lista generalmente incluía los nombres de grupos y clases sociales subalternos —es decir de ex esclavos, de clases trabajadoras, de convictos, de mujeres, etcétera. Esto se conoció en los años setenta como la "historia desde abajo". Con la presión de mayores demandas por la democratización de los pasados, la lista fue incrementándose durante los años setenta y ochenta para incluir a los así llamados grupos étnicos, a los pueblos indígenas, a los niños, a los ancianos, a los homosexuales y a las lesbianas.

La expresión "historias de las minorías" ha acabado por remitir a todos esos pasados en cuyo nombre los historiadores con una perspectiva democrática han combatido las exclusiones y omisiones de las principales narrativas de la nación. Como resultado, los últimos diez años son testigo de un florecimiento, casi un culto, al pluralismo, en asuntos que conciernen a la historia o a la memoria. Los relatos del pasado de la nación, oficiales o consagrados oficialmente, han sido cuestionados en muchos países por los defensores de las historias de las minorías. Las críticas postmodernas de las "*grand narratives*" se han utilizado como argumentos en el proceso para sostener que la nación no puede tener exclusivamente una narra-

1 La versión en inglés de este ensayo fue publicada en *Postcolonial Studies* (vol. 1, núm. 1, 1998, 15-29), la cual más tarde se convertiría en el capítulo 4 de Chakrabarty, 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 97-113). Una versión reducida apareció en *Economic and Political Weekly* (Bombay, 33: 9 (1998): 473-79). La presente versión fue traducida por Ma. Pilar Vallés Ezquerra y publicada por *Historia y Grafía* (núm. 12, 1999, 87-111), revista a la cual agradecemos por autorizarnos a republicarla. (N. del E.)

tiva estandarizada, que la nación siempre es un resultado contingente de muchas narrativas enfrentadas. Las historias de las minorías expresan, en parte, la lucha por la inclusión y la representación que son características de las democracias liberales y representativas.[2]

Si se consideran de esta manera, "las historias de las minorías" son de oposición casi desde el principio de su carrera cuando son excluidas de las narrativas históricas dominantes. Tan pronto como están "dentro", la posición de oposición aparece como si se volviera redundante (o su prolongación podría verse como un signo de ingratitud o hasta de mal gusto). Iniciadas como una forma de oposición, las "historias de las minorías" pueden ser ejemplos añadidos de la "buena historia".[3] Como dice Eric Hobsbawm en un artículo reciente: "…la mala historia no es una historia inofensiva. Es peligrosa". Las "buenas historias", por otro lado, tienen por deber ampliar nuestra visión y hacer que el asunto relativo a la historia sea representativo de la sociedad en su conjunto. Uno puede hacer preguntas legítimamente foucaultianas sobre quién tiene autoridad para definir qué es la "buena" historia o qué relaciones de poder y de saber están contenidas en esas definiciones; pero dejémoslas de lado, por el momento.

La transformación de las historias de las minorías, consideradas antes como de oposición, en "buenas" historias ilustra la forma en que opera el mecanismo de incorporación en la disciplina de la historia. El proceso de formación del canon en los programas de estudios históricos en las universidades anglo-americanas es distinto del que se lleva a cabo en los departamentos de literatura y de lengua inglesa.

La historia es una materia que se preocupa principalmente por la fabricación de narrativas. La corriente principal del discurso histórico puede absorber cualquier relato del pasado y enriquecería cuando dos preguntas se responden afirmativamente: ¿la historia es relatada o construida? y ¿permite el relato un punto de vista o posición racionalmente justificable desde la cual se cuente? La primera pregunta, esa de fabricar un relato, es lo que ha enriquecido a la disciplina desde hace mucho tiempo y ha puesto a prueba la habilidad de los historiadores para ser imaginativos y creativos, tanto en su investigación como en sus estrategias

2 La relación entre hacer memoria y la política de la identidad recibe una atención cuidadosa en Allan Megill, "History, Identity, Memory" (en prensa).

3 Hobsbawm, "Identity history is not enough", 277. Los lectores de Hobsbawm en el sur de Asia podrían encontrar cierta ironía en el hecho de que incluso la "buena" historia pueda ser "peligrosa" (si nos quedamos con esas palabras). El imperialismo británico en la India —y el imperialismo europeo moderno en muchas otras partes del mundo— utilizó la "historia", o las prácticas de la disciplina, conforme fueron emergiendo en el siglo XIX, para someter a los pueblos que, según los pensadores europeos, tenían "mitos" pero no un sentido de la historia.

narrativas. ¿Cómo se escriben las historias de los grupos oprimidos? ¿Cómo se construye la narrativa de un grupo o clase que no ha dejado sus propias fuentes? Estos cuestionamientos son los que, a menudo, estimulan innovaciones en las prácticas de los historiadores.

También tiene importancia fundamental el hecho de que la posición del autor sea justificable por medio de la razón. El relato debe ser aceptable en un marco definido de comprensión de aquello en lo cual residiría la plausibilidad. La posición del autor puede reflejar una ideología, una elección moral, una filosofía política, pero las alternativas aquí no son ilimitadas. La narrativa de un loco no es historia. Ni tampoco una simple ocurrencia personal o arbitraria —algo basado en el puro gusto— puede proporcionarnos principios racionales aceptables para la narración (quizá podría ser un relato literario pero no como historia). La inversión de cierto tipo de racionalidad en una comprensión de lo "real" significa que las exclusiones de la historia, de la disciplina, son, en último término, epistemológicas.

Ofrezco dos ejemplos para mostrar que, en la medida en que estas dos preguntas —¿puede ser relatada la historia? y ¿permite una posición racionalmente justificable en la vida pública, desde la cual se relate la historia?— se respondan afirmativamente, la disciplina no tiene problemas serios para incorporar o incluso volver central para ella lo que una vez tuvo una posición marginal o minoritaria. El primer caso es aquel de la historia británica marxista/ social-democrática o de la así llamada "historia desde abajo".

Analicemos los resultados propiciados por la incorporación de los pasados de grupos de mayorías secundarias tales como las clases trabajadoras y las mujeres, en el discurso de la historia. La historia ya no ha sido la misma desde que un Thompson o un Hobsbawm tomaron su pluma para hacer que las clases trabajadoras aparecieran como los actores centrales en la sociedad, o desde el momento en que las historiadoras feministas nos hicieron descubrir la importancia fundamental de las relaciones de género y de las contribuciones de las mujeres a los procesos sociales. Así, la pregunta de si esa incorporación cambia o no la naturaleza misma del discurso histórico se responde sencillamente: "por supuesto que la cambia". Pero la respuesta a la pregunta: ¿esa incorporación llevó a la disciplina a una cierta clase de crisis? tendría que ser: No. Relatar la historia de un grupo que hasta ahora no se había estudiado, resolver los problemas para crear dicha narrativa —particularmente bajo circunstancias en las cuales no existen los archivos acostumbrados— es como la disciplina de la historia puede renovarse y sostenerse a sí misma.

Esta inclusión apela al sentido de democracia que impele a la disciplina hacia afuera de su centro. Estas dos condiciones de la escritura de la historia se hallan en la tradición de la "historia desde abajo": los relatos se contaban siempre y cuando

se fuera creativo en la investigación y desde una perspectiva (liberal o marxista) racionalmente justificable en la vida pública.

En la discusión acerca del postmodernismo, en el libro *Telling the Truth about History*,[4] se ha comentado la idea de que las narrativas históricas requieren una inversión mínima de racionalidad. El tema de la relación entre las historias de las minorías y la democracia de la postguerra es el eje central de dicho libro, cuyas autoras son tres de las principales historiadoras feministas de Estados Unidos. En la medida en que las autoras reconocen el postmodernismo como algo que permite narrativas múltiples —la posibilidad de muchas narrativas y múltiples formas de crearlas— aceptan, de buen grado, la influencia de esta corriente y, así, ellas mismas se alinean en la causa democrática de las historias de las minorías. Pero, el libro registra un mayor grado de confusión cuando halla argumentos que, en efecto, utilizan la idea de la multiplicidad de narrativas para cuestionar cualquier idea de verdad o de los hechos en sí. Aquí se cuestiona la idea de una posición racionalmente justificable en la vida pública, desde la cual se concibe incluso una narrativa de voces múltiples.

Si las "historias de las minorías" llegan al extremo de cuestionar la idea misma del hecho o de la evidencia, entonces, las autoras preguntan, ¿cómo podría hallarse la forma de emitir juicios relacionados con demandas que se contraponen en la vida pública? ¿La ausencia de un cierto acuerdo mínimo entre lo que constituye un hecho y una evidencia no fragmentaría de manera seria los poderes en Estados Unidos y no perjudicaría, simultáneamente, la capacidad de la nación para funcionar como un todo? De aquí que las autoras recomienden una idea pragmática de "verdades factibles", basadas en el entendimiento racional compartido de los hechos y la evidencia histórica.

Para que una nación funcione de manera efectiva, incluso cuando se abstiene de reivindicar una *grand narrative* superior y sobreabarcadora, estas verdades deben sostenerse para que los grupos e instituciones puedan emitir juicios acerca de relatos/interpretaciones contradictorios. Muchos historiadores, independientemente de sus amarres ideológicos, muestran un consenso notable de opinión cuando se trata de defender los vínculos metodológicos de la historia con un cierto entendimiento de la racionalidad. El reciente libro de Georg Iggers sobre la historiografía del siglo XX enfatiza la inversión de la disciplina en la "racionalidad":

> Peter Novick, en mi opinión, ha afirmado correctamente que la objetividad es inalcanzable en la historia; a lo único que puede aspirar el historiador es a la plausibilidad. Pero la plausibilidad no está obviamente en la invención arbitraria de un relato histórico,

4 Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, 1994.

> sino que entraña estrategias racionales para determinar qué resulta de hecho plausible…[5]

Hobsbawm hace eco de sentimientos no muy distintos a aquellos expresados por Appleby y sus colegas:

> La moda de lo que (al menos en el discurso académico anglosajón) se conoce con el impreciso término de "postmodernismo" afortunadamente no ha ganado tanto terreno entre los historiadores como entre los teóricos literarios y culturales y entre los antropólogos sociales, incluso en Estados Unidos. (…) [El "postmodernismo"] arroja dudas sobre la distinción entre el hecho y la ficción, la realidad objetiva y el discurso conceptual. Es profundamente relativista.[6]

Lo que estos historiadores consideran como una resistencia postmoderna a la idea de la calidad del hecho en sí, no satisface pues la condición de racionalidad para incorporar otras narrativas a la disciplina de la historia.

Sin embargo, *Telling the Truth About History* es importante para demostrar que las dos preguntas acerca de la creación de las narrativas históricas y sus relaciones con la vida pública son aún pertinentes. Mientras se cumplan las dos condiciones, las "historias de las minorías" pueden modificar el discurso de la disciplina sin llevar a la práctica ningún principio de la revolución permanente. Las "historias de las minorías", si se incorporan de manera exitosa, son como los revolucionarios de ayer, se convierten en los caballeros de hoy. Su éxito ayuda a hacer rutinaria la innovación.

No obstante, el debate en torno a las "historias de las minorías" permite otra interpretación del término "minoría". Minoría y mayoría no son, después de todo, entidades naturales; son construcciones. Los significados comunes de las palabras "mayoría" y "minoría" son estadísticos. Pero los campos semánticos de las palabras contienen otra idea: la de ser una figura "menor" o "mayor" en un contexto determinado. Por ejemplo: los europeos, hablando numéricamente, son una minoría si se considera el total de la humanidad hoy, y lo han sido por mucho tiempo; sin embargo, en el siglo XIX, su colonialismo estaba basado en ciertas ideas acerca de ser "mayor" o "menor": la idea de que sus historias eran las que contenían la mayo-

---

5 *Cf.* G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, 145.

6 Hobsbawm, *op. cit.*, 271.

ría de instancias de normas a las que cualquier otra sociedad humana debía aspirar o que, comparados con ellos, los otros todavía eran los "menores", de quienes ellos, los "adultos" del mundo, tenían que encargarse. De esta manera, la ventaja numérica por sí misma no es un garante de un estatuto mayor/ mayoritario. En ocasiones, se puede ser un grupo más numeroso que el dominante, pero la historia de uno podría ser calificada todavía como una "historia menor/ minoritaria".

El problema de las "historias de las minorías" lleva a la interrogante de qué puede entenderse por "menor/ minoría" de algunos pasados particulares; por las construcciones y experiencias del pasado que aún tienen una posición "menor", en el sentido de que su misma incorporación en las narrativas históricas las convierte en pasados "de menor importancia" frente a la comprensión dominante de lo que constituye el hecho y la evidencia (y por lo tanto frente al mismo principio de racionalidad subyacente) en las prácticas de la historia profesional. Dichos pasados "menores" son esas experiencias del pasado a las que siempre debe asignárseles una posición "inferior" o "marginal" cuando se traducen al lenguaje del historiador, es decir, cuando se trasladan al mundo fenoménico que habita el historiador como historiador o historiadora, de acuerdo con su capacidad profesional. Estos son pasados que son tratados por el agente histórico, para utilizar la expresión de Kant en su ensayo "What is Enlightenment?", como instancias de "inmadurez", pasados que no nos preparan ni para la democracia ni para las prácticas ciudadanas al no estar basados en el despliegue de la razón en la vida pública.[7]

Déjenme llamar a estas historias pasados subordinados o "subalternos". Están marginados no porque alguien conscientemente intente marginarlos, sino porque representan momentos o puntos en los que el mismo archivo, ese que escarba el historiador de un grupo (marginado) para poder relacionar la historia de ese grupo con una narrativa más amplia (de clase, o de nación entre otras), desarrolla un grado de intratabilidad con respecto a los objetivos mismos de la historia profesional. En otras palabras, estos son pasados que resisten la historización al igual que debe haber momentos en la investigación etnográfica que se resisten al quehacer de la etnografía.[8]

Los "pasados subalternos", en el sentido que yo le doy al término, no pertenecen exclusivamente a grupos socialmente subordinados o subalternos, ni tampoco solo a identidades de "minorías". Los grupos de elite y dominantes también pueden tener pasados subalternos, en la medida en que participan en mundos de vida subordinados. Como historiador, sin embargo, yo argumento desde una instancia particu-

7 Immanuel Kant, "An answer to the question: what is enlightenment?", 41-48.

8 Una afirmación hasta cierto punto similar —con algunas diferencias— se hace en Gyan Prakash, "Subaltern studies as postcolonial criticism", 1475-1490.

lar de los "pasados subalternos". Mi ejemplo proviene de Estudios Subalternos, el grupo con el que estoy asociado, y de un ensayo del fundador del grupo, Ranajit Guha. Desde el momento en que Guha y el grupo han sido mis maestros en muchos sentidos, ofrezco mis observaciones no con un espíritu hostil de crítica sino con un espíritu de autoexamen; mi objetivo es entender qué hace la "historización" del pasado y qué no hace. Con esta advertencia, permítanme ahora citar algún ejemplo.

Estudios Subalternos, como es bien sabido, es una serie de publicaciones sobre la historia de la India que se inició bajo la dirección editorial general de Ranajit Guha, a principios de la década de los ochenta. Su objetivo explícito era inscribir a las clases subalternas en la historia del nacionalismo y de la nación y combatir cualquier clase de sesgo elitista en la escritura de la historia. Hacer de los subalternos el sujeto soberano de la historia, colocarlos como agentes en el proceso de la historia, escuchar sus voces, retomar sus experiencias y reflexiones (y no solo sus circunstancias materiales) de una manera seria —estos eran los objetivos que, de manera deliberada y pública, nos habíamos impuesto a nosotros mismos. Las ambiciones intelectuales originales y el deseo de llevarlas a cabo eran políticos, en el sentido de que estaban relacionados con la interpretación moderna de la vida pública democrática; no necesariamente provenían de las vidas de las clases subalternas mismas, aunque uno de nuestros objetivos, como en la tradición británica de la "historia desde abajo", era fincar nuestro propio ser político y nuestras instituciones en la historia. Pero, al mirar hacia atrás, veo el problema de los "pasados subalternos" acosando la empresa de los Estudios Subalternos desde el inicio: de hecho podría argumentarse que lo que diferencia al proyecto de los Estudios Subalternos de las viejas tradiciones de la "historia desde abajo" es la conciencia autocrítica del problema, en los escritos de los historiadores asociados con este grupo.

Explicaré esto con la ayuda del brillante ensayo de Ranajit Guha, que ha sido justamente celebrado: "The Prose of Counter-insurgency", publicado en uno de los primeros volúmenes de *Estudios Subalternos* y considerado actualmente como un clásico del género. Me parece que cierta paradoja permea en el ejercicio mismo que Guha emprende en este ensayo, como resultado del intento del historiador de llevar las historias de las clases subalternas a la corriente principal del discurso de la historia de la India. La paradoja consiste en esto. El objetivo principal del ensayo de Guha es utilizar la rebelión Santal de 1855 para hacer de la conciencia de la insurgencia campesina el sostén más importante de la narrativa de la rebelión. Las palabras que utiliza Guha capturan el espíritu de los primeros volúmenes de *Estudios Subalternos*:

> Con todo, esta conciencia (la conciencia de los campesinos rebeldes) parece haber recibido muy poca atención en la literatura

> sobre el tema. La historiografía se ha conformado con tratar al campesino rebelde meramente como una persona empírica o como un miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituyó la praxis denominada rebelión… la insurgencia es vista como externa a la conciencia del campesino y la Causa aparece como un fantasma que sustituye a la Razón, la lógica de esa conciencia.[9]

La frase crítica aquí es "la lógica de esa conciencia", la cual marca la distancia que ha de tomar Guha, como historiador, del objeto de su estudio que es esta conciencia misma. Al seguir la historia de la rebelión Santal de 1855 —los santales, un grupo "tribal" que habita extensas zonas de lo que hoy es Bengala y Bihar— Guha, de manera no sorprendente, se halla afirmaciones de los líderes campesinos que explican la rebelión en términos "sobrenaturales", como un acto llevado a cabo a instancias del dios santal —"Thakur". Guha mismo dirige nuestra atención hacia la evidencia y subraya lo importante que era esta interpretación para los rebeldes. Al citar las afirmaciones hechas por los líderes de la rebelión, Sidhu y Kanu, a los interrogadores militares en las que explicaban sus propias acciones como derivadas de instrucciones que habían recibido de su dios (Thakur), quien también les habría asegurado que las balas británicas no harían ningún daño a los rebeldes devotos, Guha tiene mucho cuidado en evitar cualquier lectura instrumental o elitista de estas afirmaciones. Él escribe:

> Estos no eran pronunciamientos públicos con la intención de impresionar a sus seguidores… estas eran las palabras de cautivos justo antes de su ejecución. Dirigidas a interrogadores hostiles en campos militares, no podían ser de gran utilidad como propaganda. Pronunciadas por hombres de una tribu que, según todas las versiones, no habían aprendido todavía a mentir, estas palabras representaban la verdad y nada más que la verdad para aquellos que las pronunciaron.[10]

En el análisis de Guha está latente un problema inherente al proyecto Estudios Subalternos que es palpable aquí. Su frase "lógica de una conciencia" o su idea de una verdad que es solo "verdad para aquellos que las pronunciaron (las palabras)" son actos, como he dicho, que resultan de tomar una distancia crítica de lo que él trata de entender. Si se analiza en un sentido literal, la afirmación del campesino

9 Ranajit Guha, "The Prose of Counter-insurgency", 46-47.
10 *Ibid.*, 80.

rebelde muestra al subalterno rechazando su papel de agente, o su capacidad de ser sujeto en la acción. "Yo me rebelé —dice— porque Thakur hizo su aparición y me dijo que me rebelara". Como lo reporta el escriba colonial: "Kanoo y Sedoo Manjee no están luchando. El Thacoor es el que luchará". Según sus propias palabras, el subalterno no es necesariamente el sujeto de su historia, pero en la de los Estudios Subalternos o en cualquier otra historia con una perspectiva democrática, sí lo es. ¿Qué significa entonces cuando ambos tomamos los puntos de vista del subalterno con seriedad —este le adscribe la acción de la rebelión a algún dios— y nosotros queremos conferirle a su acción, o a su capacidad de ser sujeto en su propia historia, un estatuto que la afirmación del subalterno mismo niega?

La estrategia de Guha para tratar este dilema se desarrolla de la siguiente manera. Su primera jugada, en contra de la historiografía liberal o marxista, es resistir los análisis que perciben a la religión simplemente como la expresión no racional de una entidad no religiosa, secular y racional, ya sea una relación (clase, poder, economía, etcétera) o una conciencia:

> La religiosidad fue, a decir de todos, central para la hool (rebelión). La noción de poder que la inspiró… [era] explícitamente de carácter religioso. Y no es que el poder fuera un contenido envuelto en una forma externa llamada religión… De ahí la atribución del levantamiento a un mandato divino más que a cualquier agravio particular; la realización de rituales tanto antes (*vgr.* ceremonias expiatorias para prevenir el Apocalipsis de las Serpientes Primitivas…) y durante el levantamiento (adoración de la diosa Durga, bañarse en el Ganges, etcétera); la generación y circulación del mito es su vehículo característico: el rumor…[11]

A pesar del deseo de escuchar la voz del rebelde con seriedad, Guha no puede tomarla con suficiente seriedad, porque no hay ningún principio en un "acontecimiento", que incluya lo divino o lo sobrenatural, que pueda ofrecemos una estrategia narrativa racionalmente justificable en lo que constituye la vida pública, como se entiende en la modernidad. La interpretación de los mismos santales no sirve directamente a la causa de la democracia o de la ciudadanía o del socialismo: necesita ser reinterpretada. Evidentemente, en la narrativa de los rebeldes, el Acontecimiento (la rebelión) no era secular; en nuestro lenguaje, incluyó lo sobrenatural. Lo sobrenatural era parte de lo que constituía la vida pública para los santales no modernos del siglo XIX. Esto, sin embargo, sencillamente no puede ser el pasado

11 *Ibid.*, 78.

en el lenguaje de la historia profesional en el cual la idea de la evidencia histórica, como aceptada en un tribunal, no puede atribuirle a lo sobrenatural ninguna clase de fuerza de agente excepto como parte de lo no racional (es decir, del sistema de creencias de alguien). El teólogo y hermeneuta protestante Rudolf Bultmann ha escrito sobre este problema de manera muy iluminadora. "El método histórico", dice Bultmann, "incluye la presuposición de que la historia es una unidad, en el sentido de un *continuum* cerrado de efectos en el que los acontecimientos particulares están relacionados por la sucesión de causa y efecto". Con esto, Bultmann no reduce las ciencias históricas a una comprensión mecánica del mundo. Y matiza su afirmación al añadir:

> Esto no significa que el proceso de la historia esté determinado por la ley de la causalidad y que no haya decisiones libres de los hombres cuyas acciones determinen el curso de los acontecimientos históricos. Pero incluso una decisión libre no sucede sin una causa, sin un motivo; y la labor del historiador es conocer los motivos de la acción. Todas las decisiones y todos los hechos tienen sus causas y sus consecuencias; y el método histórico presupone que es posible, en principio, exhibirlos como tales y con sus conexiones y así entender el proceso histórico completo como una unidad cerrada.

Aquí, Bultmann llega a una conclusión que nos permite advertir la brecha que debe separar el conjunto de principios que emplea el historiador para explicar la rebelión santal, del conjunto de principios que podrían utilizar los mismos santales (incluso después de aceptar que algunos de ellos podrían ser compartidos por ambos). La conclusión de Bultmann, que es muy pertinente para nuestra discusión de los "pasados subalternos", dice lo siguiente:

> Esta cerrazón (la presupuesta "unidad cerrada" del proceso histórico —DC) significa que el *continuum* de los acontecimientos históricos no puede romperse por la interferencia de poderes sobrenaturales, trascendentales y, por tanto, no hay un "milagro" de la palabra en este sentido. Tal milagro sería un acontecimiento cuya causa no estaría dentro de la historia. Por ejemplo, mientras que la narrativa del Antiguo Testamento habla de la interferencia de Dios en la historia, la ciencia histórica no puede demostrar dicho acto de Dios, simplemente percibe que hay quienes creen en ello. Sin duda, como ciencia histórica, no puede afirmar que dicha fe es una ilusión y que Dios no ha actuado en la historia. Aunque ella misma, como ciencia, no puede percibir dicho acto y sacar conclusiones a

> partir de esas bases; solo deja al hombre en la libertad de determinar si quiere ver un acto de Dios en un acontecimiento histórico que ella misma entiende solamente en términos de las causas históricas inmanentes a ese acontecimiento.[12]

Básicamente, la afirmación de los santales de que Dios fue el principal instigador de la rebelión tiene que ser antropologizada (es decir, convertirse en la creencia de alguien o hacerse objeto de un análisis antropológico) antes de que encuentre un lugar en la narrativa del historiador. La posición adoptada por Guha, respecto a la interpretación que los santales hacen del acontecimiento, se vuelve una combinación de la cortesía del antropólogo —"Yo respeto sus creencias pero no las comparto"— y de un sentido de frustración marxista (o moderno) por la intrusión de lo sobrenatural en la vida pública. "[E]n suma —escribe— no es posible hablar de insurgencia en este caso excepto como una conciencia religiosa", y, sin embargo, se apresura a añadir:

> es decir, excepto como una demostración masiva de un auto-extrañamiento (para tomar prestado el término que utiliza Marx para la esencia misma de la religiosidad) que hizo que el rebelde considerara su proyecto como basado en una voluntad distinta de la propia…[13]

Aquí tenemos un caso de lo que he llamado "pasados subalternos", pasados que nunca pueden entrar a la historia como parte de la posición propia del historiador. Hoy en día uno puede recurrir a estrategias de historias de voces múltiples en las que escuchamos voces subalternas de manera más clara de la que nosotros o Guha las escuchábamos en la fase inicial de los Estudios Subalternos. Uno incluso puede abstenerse de asimilar estas distintas voces en una sola y de manera deliberada dejar cabos sueltos en la narrativa (como lo hace Shahid Amin en su libro *Events, Memory, Metaphor*).[14] Pero el punto es que el historiador, como historiador o historiadora y a diferencia de los santales, no puede invocar lo sobrenatural para explicar o describir un acontecimiento.

En otras palabras, el acto de abogar por las "historias de las minorías" ha resultado, en muchos casos, en descubrimientos de pasados subalternos, en construcciones

---

12 Rudolf Bultmann, "Is exegesis without presuppositions possible?", 244.

13 Guha, *op. cit.,* 78.

14 El libro de Shahid Amin, *Events, Memory, Methaphor*, 1995, ilustra de manera excelente las proposiciones hechas en este ensayo y muestra una apreciación autoconsciente de los problemas de traducir la voz del subalterno en un proyecto político moderno (sin dejar de lado la intención socialmente necesaria de traducir).

de historicidad que nos ayudan a conocer los límites del modo de ver que se expresa en las prácticas de la disciplina de la historia. ¿Por qué? Porque la disciplina de la historia —como lo han argumentado muchos (desde Greg Dening hasta David Cohen en tiempos recientes)— es solo una forma particular de recordar el pasado. Es una entre muchas otras.[15] La resistencia que ofrece la "evidencia histórica" en el ensayo de Guha a la lectura que el historiador hace del pasado —un dios santal, Thakur, se sitúa entre el historiador democrático-marxista y los santales para decidir quién es el sujeto de la historia— es lo que produce pasados "menores" o "subalternos" en el proceso mismo de la creación de las narrativas históricas modernas.

Los pasados subalternos son como nudos cerrados que surgen y rompen la textura lisa y pareja del tejido. Entre la insistencia del historiador de los Estudios Subalternos de que los santales son los agentes o sujetos de su propia acción y la de los santales de que le deben a su dios Thakur esa soberanía, hay un vacío que separa dos experiencias radicalmente diferentes de historicidad. Este vacío no puede llenarse por un ejercicio que convierta la afirmación de los santales en evidencia para la antropología, por más entendible que parezca, desde el punto de vista del historiador. Cuando hacemos "historias de las minorías" en el proyecto democrático de incluir a todos los grupos y a todos los pueblos dentro de la corriente principal de la historia, escuchamos y después antropologizamos a los santales. Tratamos sus creencias tan solo como eso, "sus creencias". No podemos escribir historia desde dentro de esas creencias. En tal caso producimos historias "buenas", no subversivas. Los historiadores de las islas del Pacífico, de muchos pueblos de África, de pueblos indígenas en todo el mundo nos han recordado que las así llamadas sociedades "sin historias" —objeto del desprecio de los filósofos de la historia europeos, durante el siglo XIX— no pueden ser consideradas sociedades sin memorias. Ellos recuerdan sus pasados de manera diferente de la forma en que recordamos el pasado en los departamentos de historia. ¿Por qué debe uno privilegiar las formas en que la disciplina de la historia autoriza su conocimiento? Esta no es una pregunta retórica. Es una pregunta que, en la actualidad, muchos historiadores se hacen con seriedad.[16]

Esto sugiere que ya se ha desmoronado esa especie de consenso disciplinario relacionado con los métodos del historiador que alguna vez —digamos, en

15 Véase el ensayo de Dening, "The poetics of history", 1995; y Cohen, *The Combing of History*, 1994. El ensayo de Ashis Nandy, "History's forgotten doubles", 44-66, hace proposiciones comparables.

16 En los trabajos de muchos historiadores es cada vez más visible la creciente sensibilidad a los pasados alternativos: mi lista muy personal y aleatoria incluiría a Klaus Neuman, Stephen Muecke, Christopher Healy, Patricia Limerick, Vinay Lal, Ajay Skaria, Saurabh Dube, Sumanthi Ramaswamy, Jain Mac Calman, Carolyn Hamilton, entre otros.

los años sesenta— estuvo representado (por lo menos en las universidades anglo-americanas) por los cursos de "teoría" o "métodos" que impartían habitualmente Collingwood o Carr o Bloch como materias centrales para los historiadores. Lo que no significa necesariamente una anarquía metodológica (aunque algunos puedan sentirse lo suficientemente inseguros para temerla) o que Collingwood *et al.* se hayan vuelto irrelevantes, pero sí manifiesta que la pregunta de E. H. Carr: "¿Qué es la Historia?" necesita plantearse de nuevo en nuestra época.

La presión del pluralismo, inherente en las lenguas y en las decisiones de las "historias de las minorías", ha resultado un cuestionamiento metodológico y epistemológico acerca de lo que es realmente la escritura de la historia. Solo el futuro nos podrá decir cómo se resolverán estas cuestiones, pero algo sí resulta evidente: la necesidad de incluir a las "minorías" en la historia de la nación ha resultado ser un problema más complejo que la simple operación de aplicar algunos métodos establecidos a una nueva serie de archivos y de incorporar los resultados al saber colectivo de la historiografía. El acercamiento al saber, como si se tratara de un "edificio de bloques" que va construyéndose poco a poco, se ha desmoronado. La pregunta que sigue abierta ahora es: ¿hay experiencias del pasado que los métodos de la disciplina no pueden capturar o que al menos muestran los límites de la disciplina? Los temores de que este tipo de cuestionamientos conduzcan a un brote de irracionalismo, de que una especie de locura postmoderna se propague como una peste a través de toda Historilandia, parecen extremos; la disciplina todavía está atada firmemente a los impulsos positivistas de las burocracias modernas, judiciales y a los instrumentos de la gobernabilidad.[17] Si las "historias de las minorías" tratan de insertar en el juego de la justicia social a esas identidades que hasta ahora no se han tomado en cuenta, deben ser historias buenas y no subversivas, porque la historia aquí habla de formas de una democracia representativa y de una justicia social que el liberalismo o el marxismo —cada uno a su manera— ya nos han hecho familiares.

Las "historias de las minorías" pueden hacer incluso más; la labor de producir historias de las "minorías" se ha convertido en una labor doble precisamente debido a la presión por una demanda de democracia cada vez mayor. Podría explicarlo de

17 Hobsbawm ofrece aquí una evidencia involuntaria de los fuertes vínculos de la historia con la ley y otros instrumentos del gobierno. Escribe: "…los procedimientos del tribunal, que insisten en la supremacía de la evidencia tanto como los investigadores de la historia y, a menudo, en una forma muy parecida, demuestran que la diferencia entre el hecho histórico y la falsedad no es ideológica. […] Cuando una persona inocente es arrestada por asesinato y desea probar su inocencia, lo que se requiere no son las técnicas de los teóricos 'postmodernos', sino del historiador pasado de moda". Hobsbawm, *op. cit.*, 272.

esta manera: la "buena" historia de las minorías pretende extender las posibilidades de la justicia social y de la democracia representativa, pero hablar acerca de los "límites de la historia" es hablar de luchar, o incluso escudriñar, tras formas no estatalistas de democracia que todavía no podemos entender o vislumbrar en su totalidad. Esto es así porque al estar atentos a la "menor-minoría" de los pasados subalternos, nos quedamos con heterogeneidades, sin hacer ningún esfuerzo por reducirlas a ningún principio general que hable en nombre de un todo ya dado. No existe una tercera voz que asimile en sí misma las dos voces distintas de Guha y del líder santal, tenemos que quedarnos con ambas, y con el vacío que existe entre ellas, lo cual señala una pluralidad irreductible en nuestras propias experiencias de historicidad.

Diré una o dos palabras más para explicar la cuestión de la heterogeneidad como yo la percibo. Podemos tratar —y lo hacemos generalmente al escribir la historia— a los santales del siglo XIX con dosis de historicismo y de antropología. Podemos, en otras palabras, tratarlos como un significante de otros tiempos y sociedades. Este gesto hace que la relación sujeto-objeto entre el historiador y su evidencia se mantenga. En este gesto, el pasado está aún genuinamente muerto: el historiador o la historiadora lo vuelve "a la vida" al contar el relato.[18]

Pero la afirmación de los santales "hice lo que mi dios me dijo que hiciera" se nos presenta como una manera de estar en este mundo, y nos podríamos preguntar también: ¿es esa manera de ser una posibilidad para nuestras propias vidas y para lo que nosotros definimos como nuestro presente? ¿Los santales nos ayudan a entender, en ciertas circunstancias, un principio que era importante para nuestras vidas? Esta pregunta no historiza ni tampoco antropologiza a los santales, porque el poder ilustrativo de los santales, como ejemplo de una posibilidad presente, no depende de un periodo o de una sociedad particular de la cual se extrae la ilustración. En esta forma de intelección los santales se ubican como nuestros contemporáneos y la relación sujeto-objeto, que normalmente define la relación del historiador o de la historiadora con sus archivos, se disuelve en tal actitud.

Este gesto, como yo lo concibo, es parecido al que desarrolló Kierkegaard en la crítica de las explicaciones que consideraban el relato bíblico del sacrificio de Abraham de su hijo Isaac, ya sea como digno de una explicación histórica o psicológica o como una metáfora o alegoría, pero nunca como una posibilidad de acción abierta hoy en día al creyente. "¿[P]or qué molestarnos en recordar un pasado", pregunta-

18 Ashis Nandy desarrolla una crítica de la disciplina de la historia en estas líneas. Véase su ensayo, "From outside the Imperium", 147-148; y mi discusión sobre este punto en "The modern Indian intellectual and the problem of the past: an engagement with the thoughts of Ashis Nandy", 168-177.

ba Kierkegaard en relación con esto, "que no puede convertirse en un presente?"[19] Quedarse con la heterogeneidad del momento cuando el historiador se encuentra con el santal, el campesino, es quedarse con la diferencia entre estos dos gestos: uno, el de historizar a los santales con el fin de escribir una historia de la justicia social y la democracia, y el otro, el de rechazar la historización y considerar al santal más bien como una figura que ilumina una posibilidad para el presente. Vistos desde esta última perspectiva, los santales nos ponen en contacto con las heterogeneidades, con las formas de ser plurales, que constituyen nuestro propio presente. Así, los archivos nos ayudan a hacer visible la naturaleza dislocada de nuestra propia época. Esa es la función de los pasados subalternos. Una necesaria penumbra de sombra a la zona del pasado que el método de la historia ilumina de manera exitosa, ellos hacen visible de una vez y al mismo tiempo lo que la historización puede hacer y cuáles son sus límites.

Atender a esta heterogeneidad podría tener muchas facetas. Ahora, algunos académicos trabajan los límites de la historia, convierten el pasado en ficción, experimentan para descubrir cómo el cine y la historia pueden entrecruzarse en la nueva disciplina de los estudios culturales; al estudiar también la memoria y no solo la historia, juegan con formas de escritura y otros medios similares. Estos experimentos son bienvenidos, pero el hecho de que existan pasados subalternos, no asimilables por las narrativas seculares del historiador, nos permite advertir la compleja intelección del tiempo —tratado como invisible en la mayoría de los escritos de los historiadores— que debe subyacer y, de hecho, hacer posible la cronología secular de las narrativas históricas, la construcción de las relaciones entre el antes y el después, sin las cuales no puede haber explicación histórica alguna.

La afirmación explícita de que los santales tenían un pasado en el cual los acontecimientos podían pertenecer al orden de lo sobrenatural no aparece como algo completamente ajeno a nuestra propia experiencia: no es algo que pudiera parecer como el enunciado de un marciano. ¿Por qué? Porque el principio no nos es completamente extraño. Tenemos una comprensión cotidiana preteórica de eso precisamente porque lo sobrenatural o lo divino, como principios, no han desaparecido de las prácticas de lo moderno. Wilhelm von Humboldt insiste bien en ello en su discurso de 1821 "On the Task of the Historian", pronunciado en la Academia de Ciencias de Berlín:

> Cuando dos seres están separados por una brecha total, no hay puente o interpretación que pueda vincularlos: para poderse comprender mutuamente, tienen que haberse ya comprendido mutuamente en otro sentido.[20]

19 Véase Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, 60.
20 Wilhelm von Humboldt, "On the Task of the Historian", 112.

Nosotros no somos iguales a los santales del siglo XIX. Uno no tiene que reducir a los santales del siglo XIX al enunciado que aquí se cita. Los santales empíricos e históricos también hubieran podido tener otras relaciones con la modernidad diferentes a las que yo he analizado. Uno podría incluso asumir muy fácilmente que los santales en la actualidad serían muy distintos de lo que fueron en el siglo XIX, que habrían vivido en unas circunstancias sociales muy distintas. Los santales modernos habrían podido gozar de los beneficios de la educación secular y formar a sus propios historiadores profesionales. Nadie puede negar estos cambios históricos, pero las columnas astrológicas en los diarios (a pesar de las frustraciones que le causaban a Adorno), las prácticas de la "superstición" que permean las vidas y las actividades de los aficionados al deporte, por ejemplo —prácticas que a veces nos apena admitir en público—, para no hablar de todas esas expresiones de religiosidad por medio de "cultos" que nunca han desaparecido, llegan a mostrar que todos, en principio, somos capaces de participar en acontecimientos sobrenaturales y del sentido del pasado que ayudan a crear.

Los santales del siglo XIX —y de hecho, si mi argumento es correcto, los seres humanos de cualquier otro periodo o de cualquier otra región— son todos de una manera extraña siempre nuestros contemporáneos: esa debía ser la condición que nos permitiría tratarlos incluso como inteligibles para nosotros. Así, la escritura de la historia debe asumir implícitamente una pluralidad de tiempos que existen juntos, una disyunción del presente consigo mismo. Lo que los "pasados subalternos" nos permiten es hacer visible esta disyunción.

Un argumento como este yace, precisamente, en el centro mismo de la historiografía moderna. Uno podría argumentar, por ejemplo, que para Europa la escritura de la "historia medieval" depende de esta contemporaneidad asumida de lo medieval, o lo que es lo mismo, de la no contemporaneidad del presente consigo mismo. Lo medieval en Europa a menudo está profundamente asociado con lo sobrenatural y lo mágico. Sin embargo, lo que hace posible historizar lo medieval es el hecho de que sus características básicas no nos son completamente extrañas para nosotros los modernos (lo que no niega los cambios históricos que se han realizado). Los historiadores de la Europa medieval no siempre plantean estas cuestiones de manera consciente o explícita pero no es difícil reconocer que funcionan como un presupuesto en su método (de la misma forma que el antropólogo refiere ejemplos más familiares a sus lectores para explicar eso que parece extraño en un principio). En los escritos de Aron Gurevich, por ejemplo, el moderno hace su pacto con lo medieval mediante el uso de la antropología, es decir, con la utilización de la evidencia antropológica contemporánea de fuera de Europa para darle sentido a su pasado. La separación estricta de lo medieval y lo moderno está aquí falseada por

su contemporaneidad global, sugerida por esta relación entre la historia y la antropología. Peter Burke hace un comentario relacionado con este tráfico intelectual entre la Europa medieval y la evidencia antropológica contemporánea al introducir el trabajo de Gurevich. Gurevich, escribe Burke, "podría ya haber sido descrito en la década de los sesenta como un antropólogo historiador, y de hecho, su inspiración se basó en la antropología y, sobre todo, en la antropología económica de Bronislaw Malinowski y de Marcel Mauss, quienes habían empezado su famoso ensayo sobre la dádiva con una cita de un poema escandinavo medieval: el *Edda*".[21]

Maniobras dobles similares a estas —tanto de historizar lo medieval y de verlo al mismo tiempo como contemporáneo con el presente— pueden reconocerse en las siguientes líneas de Jacques Le Goff, quien trata de explicar un aspecto de lo europeo medieval:

> La gente hoy, incluso aquella que consulta a videntes y adivinos, invoca espíritus en mesas flotantes o participa en misas negras, reconoce una frontera entre lo visible y lo invisible, lo natural y lo sobrenatural. Esto no era así para el hombre medieval. Lo visible era para él no solo la huella de lo invisible; lo sobrenatural inundaba todos los aspectos de la vida diaria.[22]

Este es un pasaje complejo. En la superficie analiza lo que separa lo medieval de lo moderno. Esta diferencia hace que lo medieval sea una posibilidad siempre presente que deambula en las prácticas de lo moderno —si nosotros, los modernos, solo pudiéramos olvidar la "frontera" que existe entre lo visible y lo invisible en la descripción de Le Goff, estaríamos del otro lado de la frontera.

La gente que consulta a videntes hoy es moderna a pesar de sí misma, porque se introduce en prácticas "medievales" aunque no es capaz de superar los hábitos de lo moderno. No obstante, la expresión "incluso hoy" contiene una referencia al sentido de sorpresa que uno experimenta por su anacronismo, como si no esperáramos encontrar dichas prácticas hoy en día, como si su mera existencia abriera un paréntesis en la continuidad del presente al insertar en él algo que parece medieval pero que no lo es totalmente. Esto hace que el presente aparezca como si no fuera contemporáneo de sí mismo. Le Goff rescata el presente diciendo que incluso en la práctica de esta gente, queda algo irreductiblemente moderno: su distinción entre lo visible y lo invisible. Si bien permanece solo como una frontera, como algo que define la diferencia entre lo medieval y lo moderno. Y como la diferencia es

21 Peter Burke, "Editorial preface", vii.
22 Le Goff, 28-29.

siempre el nombre de una relación, separa tanto como une, como de hecho lo hace cualquier frontera, se podría argumentar que al lado de lo presente o lo moderno, lo medieval debe permanecer también, incluso si fuera tan solo eso que existe como el límite o la frontera para las actividades que definen lo moderno.

Los pasados subalternos son señales de esta frontera. Con ellos llegamos a los límites del discurso de la historia. La razón, como ya lo he mencionado, es que los pasados subalternos no le dan al historiador ningún principio de narración que sea racionalmente justificable en la vida pública moderna. Y si vamos un paso adelante, se advierte que este requisito de un principio racional, a su vez, marca los profundos vínculos existentes entre las construcciones modernas de la vida pública y los proyectos de justicia social. Esa es la razón por la que un estudioso marxista como Fredric Jameson empieza su libro *The Political Unconscious* con el precepto: "¡Siempre historizar!" "Este lema", dice Jameson, "el imperativo absoluto e incluso podemos decir 'transhistórico' de todo pensamiento dialéctico —de manera no sorpresiva se convertirá también en la moral de *The Political Unconscious*".[23] Si mi interpretación es correcta, el término historizar no es la parte problemática del precepto, el término que hace ruido es "siempre". El presupuesto de un tiempo continuo, homogéneo, que se extiende infinitamente, que hace posible la imaginación de un "siempre", es cuestionado por los pasados subalternos que hacen al presente, como dice Derrida, "dislocado", no continuo consigo mismo.[24]

Uno historiza solo en la medida en que pertenece a una manera de ser en el mundo que se alinea con el principio del "desencanto del universo", que subyace al conocimiento en las ciencias sociales (y hago una distinción entre conocimiento y práctica).[25] No es accidental que un marxista nos exhorte a "siempre historizar", pues el historizar está ligado a la búsqueda de la justicia en la vida pública. Esta es la razón por la cual uno recibe de buen grado las "historias de las minorías", ya sea de grupos étnicos, de activistas por los derechos de los homosexuales, o de las clases sociales subalternas. Aquí, la disciplina de la historia se enriquece a sí misma

---

23 Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, 9.

24 Véase Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning & the New International*, tr. Peggy Kamuf, Nueva York y Londres, RoutIedge, 1994.

25 Al utilizar la idea de "desencanto" no niego nada de lo que se ha dicho acerca de la magia de las "mercancías" o de los aspectos mágicos de la misma modernidad. Mi idea es la de Bultmann, no hay una diferencia crítica, en cuanto a premisas de conocimiento, entre la visión del mundo que adoptan las ciencias sociales y aquella en la cual lo que interpretamos como sobrenatural pudiera ser un elemento definitorio de un acontecimiento. El hecho de que los que llamamos modernos puedan ser no modernos en sus prácticas es, por supuesto, algo que yo discuto —y discuto a favor en este ensayo. Para una discusión crítica del término "desencanto" véase Ranciére, "The Archaeomodem turn", 24-40.

al incorporar estas historias pero sus propios dominios metodológicos crean lo que yo he llamado pasados subalternos.

El "desencanto del mundo" no es el único principio por el cual poblamos la tierra. Existen otras maneras de ser en el mundo y no son necesariamente privadas; los actos supersticiosos de los aficionados a los deportes, por ejemplo, son, a menudo, públicos. Lo sobrenatural puede habitar el mundo en estos otros modos y no siempre como un problema o resultado de una creencia o de ideas conscientes. Recuerdo una historia irlandesa relacionada con el poeta William Butler Yeats, cuyo interés por las hadas y otros seres no humanos del folclore irlandés es bien conocido. Voy a narrar el relato como me lo contó mi amigo David Lloyd:

> Un día, durante el periodo de sus exhaustivas investigaciones sobre el folclore irlandés en la región rural de Connemara, William Butler Yeats descubrió un tesoro. El tesoro era una tal Sra. Connolly quien tenía el repertorio más increíble de cuentos de hadas que Yeats había encontrado. Yeats fue a visitarla a su pequeña casita de campo una mañana desde temprano y pasaron juntos todo el día. Yeats escuchaba y aprendía sus cuentos y sus proverbios y disfrutaba de su erudición. Cuando empezó a oscurecer él debía partir, y se levantó, todavía aturdido por todo lo que había escuchado. La Sra. Connolly lo acompañó a la puerta para despedirlo y antes de dejar el lugar, desde el portón, Yeats se volvió para preguntarle con serenidad: "¿Podría hacerle una pregunta más, Sra. Connolly? ¿Usted cree en las hadas?" La Sra. Connolly echó la cabeza hacia atrás y sonrió: "No, Sr. Yeats, por supuesto que no". Yeats vaciló, se dio la vuelta y prosiguió su camino por el sendero. Entonces escuchó la voz de la Sra. Connolly a sus espaldas, a lo lejos, que decía: "Pero ellas están ahí, Sr. Yeats, están ahí".[26]

Como la vieja Sra. Connolly sabía, y como nosotros los científicos sociales a menudo olvidamos, los dioses y los espíritus no dependen de nuestras creencias humanas para existir, lo que los hace presentes son nuestras prácticas. Ellos son parte de estas distintas formas de ser por medio de las cuales nosotros hacemos el presente múltiple; son precisamente las dislocaciones del presente lo que nos permite estar con ellos. Estas formas distintas de ser no dejan de sugerir ciertos problemas de poder o de justicia pero las cuestiones se plantean —tanto cuanto las instituciones públicas modernas les hacen espacio, ya que se atraviesan

26 Comunicación personal de David Lloyd.

mutuamente— en términos distintos a como se relacionan las cuestiones en lo político moderno.

No obstante —y me gustaría concluir con este señalamiento—, la relación entre lo que he denominado "pasados subalternos" y la práctica de historizar (que el marxista que traemos dentro nos recomienda) no es una relación de exclusión recíproca. Si nosotros de hecho podemos historizar es debido a que desde siempre tenemos la experiencia de eso que hace al presente no contemporáneo consigo mismo. Así, lo que les permite a los historiadores medievalistas historizar lo medieval o lo antiguo es precisamente el hecho de que estos mundos nunca desaparecen del todo. Se debe a que vivimos en nudos temporales, que podemos abocarnos a la tarea de desenmarañar, por así decirlo, una parte del nudo (que es como deberíamos pensar la cronología).[27] Los pasados subalternos —aspectos de estos nudos temporales— actúan, entonces, como un suplemento a los pasados de los historiadores y, de hecho, facilitan nuestra capacidad de historizar. Son suplementarios en el sentido de Derrida: le permiten a la historia, la disciplina, ser lo que es y al mismo tiempo ayudan a mostrar sus propios límites. Pero al hacer énfasis sobre los límites de la historización, nos ayudan a distanciamos de los instintos imperiosos de la disciplina —la idea (de Haldane o de Jameson, por ejemplo) de que todo puede ser historizado o de que uno debería siempre *historizar*— y nos hacen reconsiderar el sentido del limitado bien que representa la conciencia histórica moderna. Gadamer alguna vez hizo una buena aclaración al respecto al discutir la filosofía de Heidegger. Él dijo: "La experiencia de la historia que nosotros tenemos está […] contemplada solo en un grado mínimo por lo que nosotros llamaríamos la *conciencia histórica*".[28] Los pasados subalternos nos recuerdan de manera constante la verdad de esta afirmación.

Nos recuerdan, asimismo, que la relación de contemporaneidad entre lo moderno y lo no moderno, un "ahora" compartido, que se expresa a sí mismo en el plano histórico pero cuyo carácter es ontológico, es lo que permite que el tiempo histórico se desdoble. Este "ahora" ontológico precede el vacío histórico planteado por los métodos históricos entre el "allí y el entonces" y el "aquí y el ahora". Existe por tanto un desdoblamiento del tiempo que garantiza nuestra propia capacidad de entender prácticas que les asignamos a sociedades y periodos como diferentes de las nuestras. Lo que nos da un punto de entrada a tiempos muy distintos del tiempo vacío, secular y homogéneo del calendario histórico, que de una forma u otra nunca nos resultan completamente extraños, nosotros los habitamos en un principio.

---

27 Le debo el concepto de nudos temporales (*time-knots*) a Ranajit Guha.

28 Gadamer, "Kant and the hermeneutical turn", 58. Cursivas en el original.

El tiempo, como dice la expresión en mi propia lengua, nos sitúa dentro de la estructura de un "granthi": de ahí la expresión bengalí *shomoi-granthi*; *shomoi* significa "tiempo" y *granthi* se refiere a nudos de distintas clases, desde las complejas formaciones de los nudillos de nuestros dedos, hasta las uniones de un palo de bambú. Esta es la razón por la que uno puede tener dos relaciones distintas con los santales. Primeramente, como sujeto histórico para quien el mundo de vida de los santales es un objeto de estudio y de explicación histórica. Y también está la otra relación que desdobla y hace posible esta orientación de segundo orden, de sujeto-objeto, entre los santales y el historiador. Esta es la relación que se forma por el hecho de que ambos, el historiador y los santales, cohabitan el mismo "ahora" humano y ontológico. El llamado que hacen los "pasados subalternos" puede concebirse como insinuaciones que recibimos —mientras estamos trabajando en la actividad específica de historizar— de ese "ahora" ontológico. Este "ahora" es, como lo he tratado de sugerir, lo que permite que el tiempo histórico pueda seriarse y hace que cualquier momento particular del presente histórico pueda dislocarse de sí mismo.[29]

29 Les agradezco a Homi Bhabha, Gautam Bhadra, Faisal Devji, Sandria Freitag, Ranajit Guha, Anne Hardgrove, Patricia Limerick, David Lloyd, Uday Mehta, Benjamin Penny, Ajay Skaria y a Pillarassitti Sudhir sus comentarios y discusiones, los cuales han resultado muy útiles para escribir este ensayo. Yo soy el responsable de cualquier error.

Bibliografía

Amin, Shahid, 1995. *Events, memory, metaphor*. Berkeley: University of California Press.

Appleby, Joyce, Lynn Hunt y Margaret Jacob, 1994. *Telling the truth about history*. Nueva York: Norton. Trad. esp. Óscar Luis Molina S.: *La verdad sobre la historia*. Santiago: Andrés Bello, 1994.

Bultmann, Rudolf, 1985. "Is exegesis without presuppositions possible?", en Kurt Mueller-Vollmer (ed.). *The hermeneutics reader: texts of the German tradition from the Enlightenment to the present*. New York: Continuum, 242-248.

Burke, Peter, 1990. "Editorial preface", en Aron Gurevich. *Medieval popular culture: problems of belief and perception*, trad. Janos Back y Paul Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press.

Chakrabarty, Dipesh, 1995-96. "The modern Indian intellectual and the problem of the past: an engagement with the thoughts of Ashis Nandy", *Emergences*, 7/8: 168-77.

Cohen, David, 1994. *The combing of history*. Chicago: The University of Chicago Press.

Dening, Greg, 1995. "The poetics of history", en Dening, *Performances*. Chicago: Chicago University Press, 35-63.

Derrida, Jacques, 1994. *Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning, & the new international*, trad. Peggy Kamuf. Nueva York/Londres: Routledge. Trad. esp.: 1995. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta.

Gadamer, Hans-Georg, 1994 [1975]. "Kant and the hermeneutical turn", en Gadamer. *Heidegger's ways*, trad. John W. Stanley. Nueva York: SUNY Press, 49-59.

Guha, Ranajit, 1988. "The Prose of Counter-insurgency", en Guha and Spivak (eds.). *Selected subaltern studies*. Nueva York: Oxford University Press, 45-86.

Hobsbawm, Eric, 1997. "Identity history is not enough", en Hobsbawm. *On history*. Nueva York: New Press, 266-277.

Iggers, Georg G., 1997. *Historiography in the twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*. Middletown: Wesleyan University Press.

Jameson, Fredric, 1981. *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*. Nueva York: Routledge. Trad. esp.: 1981. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor.

Kant, Immanuel, 1983 [1784]. *Perpetual peace and other essays*, trad. Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett.

Kierkegaard, Søren, 1985. *Fear and trembling: dialectical lyric by Johannes de Silentio*, trad. Alistair Hannay. Harmondsworth: Penguin.

Le Goff, Jacques (ed.), 1990. *The medieval world*, trad. Lydia G. Cochrane. London: Parkgate.

Megill, Allan. *History, identity, memory* (forthcoming).

Nandy, Ashis, 1987. "From outside the imperium", en Nandy. *Traditions, tyranny and utopia: essays in the politics of awareness*. Delhi: Oxford University Press, 127-162.

_____, 1995. "History's forgotten doubles", *History and theory*, 34: 44-66.

Prakash, Gyan, 1994. "Subaltern studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99 (5): 1475-1490. Trad. esp.: "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), 1997. *Debates post coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: SEPHIS, Editorial historias y Ediciones Aruwiry, 293-313.

Rancière, Jacque, 1996. "The archaeomodern turn", en Michael P. Steinberg (Ed), 1996. *Walter Benjamin and the demands of history*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 24-40.

Von Humboldt, Wilhelm, 1985. "On the task of the historian", en Kurt Mueller-Vollmer (ed.), 1985. *The hermeneutics reader: texts of the German tradition from the Enlightenment to the present*. Nueva York: Continuum: 105-118.

Condiciones para una crítica de la historiografía[1]

Ranajit Guha

La dominancia y su historiografía

Hubo una batalla india que Gran Bretaña nunca ganó. Fue la batalla por la apropiación del pasado indio. Esta comenzó con la adquisición del *Diwani*[2] en 1765 por parte de la Compañía Británica de las Indias Orientales. Las obligaciones de dicha oficina exigían que su titular conociera muy bien la estructura de la propiedad de la tierra en Bengala, Bihar, y Orissa, con el fin de recaudar las rentas a nombre del Nawab [gobernante provincial]. Pero ya que los intrincados derechos de propiedad difícilmente podían ser entendidos sin conocer las relaciones de poder que se habían acumulado en el tiempo, el *diwan* [encargado administrativo] tenía que asumir también la función de historiador. En consecuencia, muchas de las historias locales que se escribirían en inglés durante estos primeros días [del colonialismo] llevan la impronta de las preocupaciones de una burocracia apremiada y aún algo inexperta. Esto significa que la primera labor de la Compañía consistió en ayudar a la administración a determinar la herencia de los linajes de las principales familias propietarias de un distrito; con lo cual surgen los primeros especímenes de las tendencias elitistas en la historiografía indo-británica.

---

1 El presente texto fue tomado de *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, (Cambridge: Harvard University Press, 1997, 1-23), y corresponde solo a la primera parte de "Colonialism in South Asia: A Dominance without Hegemony and Its Historiography", ensayo publicado inicialmente en Guha, ed., *Subaltern Studies VI* (New Delhi, Oxford University Press India, 1989, 210-309). La traducción y notas fueron realizadas por Mary Luz Estupiñán y Raúl Rodríguez Freire. Agradecemos a Ranajit Guha por autorizarnos a traducir y publicar esta versión. (N. del E.)

2 El 16 de agosto de 1765 se firmó el tratado de Allahabad entre Shah Alam II, emperador mongol de Bengala y Sir Robert Clives, representante de la Compañía Británica de las Indias Orientales. En dicho tratado, Alam II concedió los derechos de recaudación de rentas (*diwani*) a la compañía, a cambio de 100 mil rupias. Este tratado significó el comienzo del dominio inglés sobre la India. La *Diwani* es la oficina sujeta al Nawab (gobernante provincial) de Bengala, Bihat y Orissa, encargada de la principal recaudación de las rentas de la tierra, y dirige la administración judicial referida a los litigios sobre la propiedad de la tierra. (N. del T.)

Una tendencia de este orden fue claramente expresada en la suposición de que las aristocracias locales eran las "propietarias naturales" de la tierra en India. Basada plenamente en las contemporáneas doctrinas Whig, acerca del derecho y la sociedad en Gran Bretaña, esa suposición fue luego presentada como un hecho de la historia india, y usada como argumento a favor de un acuerdo *zamindari*.[3] En estos nuevos relatos el pasado adquirió intensidad a partir de genealogías construidas minuciosamente, regresando en algunos casos a la antigüedad (frecuentemente a lo mítico) y a los estatutos mongoles (auténticos o fabricados) como evidencia del derecho de propiedad. Esto tenía el efecto de conferir un sentido de falsa continuidad sobre lo que más bien era una ruptura total provocada por la intervención de un poder europeo en la estructura de la propiedad de la tierra en el Sur de Asia. La ilusión de continuidad fue reforzada por historias globales trazadas copiosamente sobre crónicas medievales, y así situar el dominio británico en una línea de conquistas que había comenzado con los turco-afganos y dentro de una tradición que le permitía a los conquistadores extraer tributos de los conquistados.

Estos ejercicios preliminares en la historiografía colonial, independiente de si fueron producidos local o globalmente, ampararon la creación del Raj. Nada lo ilustra mejor que la manera en que el pasado indio fue movilizado por las diversas facciones enfrentadas en debates ocurridos en el seno de la Compañía durante las tres últimas décadas del siglo XIX. La historia de la población sometida fue allí reconstruida, una y otra vez, como la cuestión central de la relación de propiedad para el imperio, lo cual, a su vez, llegó a ser el tópico de las controversias entre Hastings y Francis en los años de 1770, entre Grant y Shore en los años de 1780, y entre Shore y Cornwallis entre 1788-1792, en vísperas del Acuerdo Permanente. El resultado de tal intento de apropiación fue proporcionar el soporte legal y administrativo para las medidas que, con el curso del tiempo, configuraron el dominio británico en el subcontinente como un dominio de propiedad.[4]

Una vez instaurado un Estado colonial creciente, ya seguro en su control sobre la riqueza de la tierra, y reforzando además el aparato de control ideológico, esta historiografía rudimentaria fue pronto reemplazada por un discurso más maduro y

---

3 El *zamindari* es un sistema de tenencia (reorganización) de la tierra, definido como propiedad con derechos quiritarios, indispensables para su comercialización. Fue instituido en Bengala en 1793 a través del llamado Acuerdo Permanente, firmado entre la Compañía Británica de las Indias Orientales y propietarios bengalíes, con el fin de evitar la evasión de impuestos (y más bien acrecentarlos). Con este acuerdo, las comunidades campesinas (*ryots*), poseedoras inmemoriales de la tierra, fueron privadas de esta en favor de los recaudadores de rentas (*zamindar*), quienes le entregaban al gobierno una renta fija extraída coercitivamente a los agricultores. (N. del T.)

4 Al respecto, ver Guha, *A rule of property for* Bengal, 1996 [1963]. (N. del T.)

sofisticado. Todas las destrezas y capacidades de la academia británica decimonónica fueron empleadas para beneficiar este proyecto. Investigó, registró y escribió el pasado indio en un vasto corpus que, trabajado por muchas manos durante los setenta años que hay entre la *History of British India*, de James Mill (1812) e *Indian Empire*, de William Wilson Hunter (1881), vino a constituir un tipo de saber completamente nuevo. Un saber colonialista cuya función fue erigir ese pasado como un pedestal en el cual los triunfos y las glorias de los colonizadores, junto a su instrumento, el Estado colonial, pudieran ser expuestos como lo más conveniente para la India.

La historia india, asimilada consiguientemente a la historia de Gran Bretaña, sería, de ahora en adelante, usada como una medida integral para determinar la diferencia entre los habitantes de ambos países. Políticamente, esa diferencia fue explicada como la diferencia entre gobernantes y gobernados; étnicamente, entre un blanco *herrenvolk*[5] y los negros; materialmente, entre un poder occidental próspero y sus pobres asiáticos sometidos; culturalmente, entre los altos y los bajos niveles de civilización, entre la superioridad de la religión cristiana y el sistema de creencias indígenas constituido por supersticiones y barbarismos —todo sumado a una diferencia irreconciliable entre colonizador y colonizado. El pasado indio fue, así, pintándose de rojo.

Sin embargo, la apropiación de un pasado por parte de la conquista corre el riesgo de repercutir sobre los conquistadores, lo cual puede terminar por sacralizar el pasado del pueblo sometido y animarlo a usar dicha sacralización en su esfuerzo por definir y afirmar su propia identidad. Sin duda que esto fue lo que sucedió en la India, y el pasado apropiado llegó a servir como un signo de lo Otro no solo para los colonizadores, sino, irónicamente, también para los colonizados, quienes reconstruyeron su pasado con propósitos opuestos a los de sus gobernantes, abonando así el terreno para llegar a distinguir sus diferencias en términos culturales y políticos. De esta manera, la Historia llegó a ser un juego para dos contendientes, en el cual un proyecto colonialista extranjero de apropiación fue nivelado por un proyecto nacionalista indígena de contraapropiación.

Desde entonces, los dos han trabado una batalla inconclusa. Las contradicciones del colonialismo que inspiraron esta contienda, en primer lugar, se han estancado en un nivel ideológico aun después de su resolución —en términos constitucionales— mediante la Transferencia de Poder. El régimen cultural del colonialismo claramente sobrevivió al Raj en lo que atañe al estudio del pasado indio, algo obvio si pensamos en la influencia que continuaron ejerciendo sobre este los avatares más recientes de la historiografía colonialista. Lo que hizo posible, de hecho necesario,

5 *Herrenvolk* es un término alemán empleado principalmente por la ideología nazi para significar literalmente "raza superior". (N. del T.)

que esa influencia persistiera, fue un acuerdo fundamental entre la burguesía india y los británicos, a quienes reemplazaron como gobernantes debido a la naturaleza del colonialismo en sí mismo —es decir, lo que fue y lo que constituyó sus relaciones de poder. En la interpretación inglesa, ambos grupos provenían de un liberalismo que consideraba al Estado colonial como una extensión orgánica del Estado burgués metropolitano, y al colonialismo como una adaptación, cuando no una réplica absoluta, de la cultura burguesa clásica de Occidente. Hablando de manera general, ese fenómeno fue registrado por ambos como una confirmación positiva de la tendencia universal del capital —un punto al que volveremos luego.

Las rivalidades de las dos burguesías y sus representaciones en los discursos nacionalistas y colonialistas hicieron poco para disminuir la importancia de este argumento esencial. Por el contrario, todas las transacciones entre las dos partes que elaboraron el contenido de las políticas de la elite, se mantuvieron gracias a un acuerdo para acatar un conjunto de reglas comunes basadas en el modelo parlamentario constitucional británico. Era casi como jugar al cricket. Si una agitación nacionalista causaba dificultades, la burocracia presumiría que Ghandi se encontraba en un pobre *wicket*, mientras que este, por su parte, cada vez que se sintiera ultrajado por la dureza de la violencia oficial, denunciaría a la administración como "no-británica".

Ninguno de los dos lados pareció darse cuenta de lo absurdo que resultaba el acusarse mutuamente de alejarse de las normas que fueron inicialmente presentadas como ideales, pues en la práctica era imposible llevarlas a cabo de manera significativa en los idiomas dominantes de la práctica política. Esta incomprensión, tan sintomática de la afección de un liberalismo injertado sobre condiciones coloniales, constituyó a los discursos históricos correspondientes a ambos puntos de vista, y subrayó su común fracaso para discernir las anomalías que hicieron del colonialismo una figura de la paradoja.

La paradoja consiste en el hecho de que el desempeño de los dos grupos de elite, cuyos desarrollos suministraron los temas principales para cada historiografía, estuvo ampliamente en desacuerdo con sus capacidades históricas. Por ejemplo, hubo burgueses metropolitanos que profesaron y practicaron la democracia en su país mientras se regocijaban dirigiendo autocráticamente el gobierno imperial en la India. Los defensores del derecho de las naciones europeas a la autodeterminación negaron el mismo derecho a sus súbditos indios, solo lo concedieron durante la última fase del Raj, y gracias al impacto de las luchas antiimperialistas de la población sometida, que fue lo que los forzó a hacerlo. Su antagonismo con los valores e instituciones feudales de su propia sociedad se diferenció muy poco de su enorme tolerancia a los valores e instituciones precapitalistas de la sociedad india (a pesar

de las muy publicadas pero ineficaces campañas en contra del *sati*, el matrimonio infantil, etcétera).

Por otra parte, la burguesía india, originada y nutrida por el mismo colonialismo, adoptó un papel que se caracterizó por su incapacidad para estar a la altura del heroísmo de la burguesía europea en su periodo de ascendencia. Flexible y propensa al compromiso de su nacimiento, vivió en un estado de alegre adaptación al imperialismo durante la mayor parte de su desarrollo como una fuerza política constituida entre 1885 y 1947. La destrucción del Estado colonial nunca fue parte de su proyecto. Abjuraron, y de hecho se opusieron resueltamente, a todas las formas de lucha armada contra el Raj, y optaron por la presión política como su principal táctica para la negociación del poder. El compromiso y la adaptación también fueron característicos de su actitud hacia los valores e instituciones semifeudales arraigadas en la sociedad india. El liberalismo que profesaban nunca fue lo suficientemente fuerte como para exceder las limitaciones de las iniciativas de reforma poco entusiastas decretadas por la administración colonial. Este liberalismo mediocre, una caricatura de la vigorosa cultura democrática de la que emerge la burguesía occidental, operó durante todo el periodo colonial como una relación simbiótica con las aún activas y enérgicas fuerzas de la cultura semifeudal de la India.

¿Por qué los dos tipos de historiografía liberal fallan al prestar atención a esas paradojas? ¿Por qué es que si al prestar atención bajo excepcionales ocasiones, todavía no hacen ningún intento serio para explicarlas? ¿Por qué, por el contrario, la discrepancia entre capacidad y desempeño en el registro de la burguesía metropolitana, es trivializada tan a menudo por el imperialismo liberal y sus intelectuales representativos como un mero ejemplo excepcional y aberrante del mal funcionamiento del aparato administrativo del Raj? ¿Por qué el nacionalismo liberal tendió a presentar las discrepancias del mismo orden en el registro de la burguesía indígena simplemente como dificultades locales generadas por algunos débiles sobrevivientes de una cultura precapitalista, dificultades que serán superadas por los líderes de la nación en su marcha hacia el progreso? ¿Cómo es que los historiadores, de ambos lados, no hacen un verdadero esfuerzo por relacionar estas paradojas a cualquier defecto estructural del proyecto histórico de la burguesía?

Contenciones de la historiografía en una cultura dominante

Ninguna de estas preguntas puede ser respondida sin antes disipar el mito de la neutralidad ideológica, un mito central para la historiografía liberal. Por ello, no es posible escribir o hablar sobre el pasado sin el uso de conceptos y presuposiciones derivadas de la propia experiencia y comprensión del presente, es decir, desde las ideas mediante las cuales el escritor o interlocutor interpreta su propia época, ya sea a sí mismo o a otros. Como ha observado Hayden White:

> De hecho, parece haber un componente ideológico irreductible en toda descripción histórica de la realidad… la misma pretensión de haber discernido algún tipo de coherencia formal en el registro histórico trae consigo teorías de la naturaleza del mundo histórico y del propio conocimiento histórico que tienen implicaciones ideológicas para entender "el presente", como quiera que se defina ese "presente". Para decirlo de otro modo, la afirmación misma de haber distinguido un mundo de pensamiento y praxis social pasado de uno presente, y de haber determinado la coherencia de ese mundo pasado, *implica* una concepción de la forma que debe adoptar también el conocimiento del mundo presente, en cuanto es *continuo* con ese mundo pasado. El compromiso con determinada *forma* particular de conocimiento predetermina los *tipos* de generalizaciones que se puede hacer sobre el mundo presente, los tipos de conocimiento que se puede tener de él, y por lo tanto los tipos de proyecto que se pueden legítimamente concebir para cambiar ese presente o para mantenerlo indefinidamente en su forma presente.
>
> Las dimensiones ideológicas de una relación histórica reflejan el elemento ético en la asunción por el historiador de una posición particular sobre el problema de la naturaleza del conocimiento histórico y las implicaciones que pueden derivarse del estudio de conocimientos pasados para la comprensión de hechos presentes. Con el término "ideología" quiero expresar un conjunto de prescripciones para tomar posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él (ya sea para cambiar el mundo o para mantenerlo en su estado actual).[6]

Cambiar el mundo *y* mantenerlo en su estado actual ha sido, en realidad, la doble función de la historiografía liberal realizada en nombre de la clase que representa. Discurso burgués por excelencia, esta historiografía ayudó a la burguesía a cambiar, o al menos a modificar significativamente, el mundo de acuerdo a sus intereses de clase en el periodo de su ascendencia, y a consolidar y perpetuar, desde entonces, su dominación. De esta manera, se puede decir que la historiografía liberal no solo comparte sino que también propaga activamente todas las ideas fundamentales mediante las cuales la burguesía representa y explica el mundo tal como es y tal como fue. La función de esta complicidad

6 White, *Metahistory*, 21-22.

es, en resumen, hacer hablar a la historiografía liberal desde el interior de la misma conciencia burguesa.

Comprometer un discurso para que hable desde el interior de una conciencia dada es desarmarlo, en la medida en que su facultad crítica se hace inoperante con respecto a esa conciencia particular. Ninguna crítica lo puede activar completamente a menos que su objeto se distancie de su agencia. Esta es la razón por la cual la historiografía liberal, restringida por permanecer en la conciencia burguesa, nunca puede atacarla de manera vigorosa y suficiente como el objeto de su crítica. Puesto que las paradojas características de la cultura política del colonialismo atestiguan el fracaso de la burguesía para reconocer las limitaciones de la dominancia burguesa en sí, apenas sorprende que el discurso histórico liberal también sea ciego a esas paradojas. Se trata de una necesaria, y podría decir congénita, ceguera que esta historiografía adquiere en virtud de su origen de la clase.

Sin embargo, de ninguna manera esta ceguera se circunscribe solo al discurso burgués. Todos los sistemas de saberes que sostienen cualquier cultura dominante están incluidos dentro de la misma conciencia dominante y operan, por lo tanto, con las más recientes deficiencias que se construyen en sus ópticas. El fulgor de la crítica emitida por tales sistemas no puede, bajo ninguna circunstancia, ser lo suficientemente fuerte para penetrar y explorar algunas de las áreas estratégicas de esa conciencia donde la dominancia almacena el engranaje espiritual que necesita para justificarse y sostenerse.

Es notorio, por ejemplo, que las culturas históricas de la antigüedad europea, aquellas de la Grecia de los siglos V y IV a.C., y de Roma durante un periodo de cuatrocientos años —hasta el segundo siglo de esta era—, no solo toleraran la esclavitud sino que además la apoyaran positivamente. Aristóteles la justificó en términos psicológicos e institucionales cuando observó en *La política* "que unos son naturalmente libres y otros naturalmente esclavos; y que para estos últimos es la esclavitud tan útil como justa".[7] Herodoto, el historiador, creyó, según Finley, "que —salvadas las inevitables excepciones— los esclavos, en tanto que clase, eran seres inferiores, inferiores en su psicología, en virtud de su naturaleza".[8] Y aún otro historiador, Jenofonte, fue el autor, nos dicen, de un plan para instalar un fondo estatal de esclavos públicos lo suficientemente grande como para proporcionar tres de ellos a cada ciudadano ateniense.[9]

Fue así que una cultura gobernante defendió una dominancia basada en la explotación de esclavos. No hay distancia crítica que separe aquí al intelectual

7 Aristotle, *The politics*, 34.
8 Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, 119.
9 Anderson, *Passages from Antiquity to feudalism*, 23.

del gobernante en su comprensión de las relaciones básicas de poder de una sociedad esclava. Por el contrario, el conocimiento que filósofos e historiadores tenían de la esclavitud era claramente un componente de la misma conciencia que hizo al propietario de esclavos conocedor de la condición de sus esclavos. Ambos saberes constituyeron los polos extremos de un sistema epistemológico en el cual, como Anderson ha resaltado insistentemente, tanto un ideal de libertad jurídica absoluta como otro de falta de libertad absoluta, llegó a formar una díada con el fin de proporcionar un "correlato ideológico" para la prosperidad material generada a partir de un modo de producción esclavista.[10] No sorprende por lo tanto que la historiografía, que por sí misma fue un ejemplo de este correlato ideológico, fuera incapaz de romper con sus amarras esclavistas y tratar críticamente con ella.

También la historiografía feudal fue identificada con la cultura dominante y situada cómodamente dentro de las relaciones de dominancia y subordinación concretas de su época. Como consecuencia, la voz del historiador en esa sociedad a menudo era indistinguible de la del panegirista, el cortesano y el apologista, que hablaban para los dioses, los reyes, y los nobles. De hecho, el discurso histórico estaba tan integrado en el discurso de poder que algunos aspectos fundamentales de la estructura autoritaria nunca fueron cuestionados, ni siquiera por los escritores más inquisitivos. Sin embargo, un escritor que hace esta diferencia fue Kalhana, el autor de *Rājatarangiṇī,* una crónica sobre Cachemira escrita en el siglo XII.

Generalmente se acepta que Kalhana fue un historiador destacado, cuando no excepcional, entre los historiadores del periodo del presultanato de la India medieval, por realizar una crítica aguda [al poder dominante]. La gama de su fuente material y la sofisticación con que las utilizó han evocado la admiración y un cierto grado de asombro de académicos modernos.[11] Su evidencia incluyó no solo la información que recopiló de algunas de las crónicas y *purānas*[12] más viejos, sino también un buen uso de la tradición oral. A estos materiales agregó, anticipándose a la destreza de historiadores de épocas posteriores, una lectura de datos epigrafitos y numismáticos. Sobre esa base Kalhana procedió a escudriñar nada más y nada

10 *Ibíd.*

11 Ver, por ejemplo, R. C. Majumdar, "Ideas of History in Sanskrit Literature", y A. L. Basham, "The Kashmit Chronicle", ambos en Philips (ed.). *Historian of India*, *Pakistan and Ceylon*, 1961.

12 Los *purānas* son textos escritos en sánscrito (literalmente significan "antiguo"), que forman parte de la literatura canónica auxiliar del hinduismo, y contemplan saberes históricos, tradiciones, mitos, leyendas y religión. (N. del T.)

menos que once crónicas reales escritas antes de su época, y desafió con eficacia el trabajo del prestigioso autor del siglo XI Ksemendra, al identificar algunas gruesas inexactitudes en su "Lista de reyes". Mediante este procedimiento, declaró Kalhana, "todo el tedioso error se ha fijado en la quietud".[13]

Lo que es aún más importante para la discusión actual es que él se adelantó siglos a su época al atribuir la función de un juez a su historiador ideal. "Ese hombre de mérito solo merece alabanza", escribió, "cuyo lenguaje, como el de un juez, ha desechado el sesgo así como también el prejuicio a la hora de relatar los eventos del pasado".[14] Esto era de un nivel excepcionalmente alto para que un analista medieval lo aplicara sobre sí mismo, sobre todo porque no había nada en las condiciones materiales y espirituales del siglo XII de Cachemira, un Estado feudal quebrantado según Kosambi, para que "una guerra de exterminación" entre los reyes y los barones (*dāmaras*), permitiera al discurso histórico hablar con imparcialidad judicial acerca de la realeza y la aristocracia.[15] Una cultura feudal que no tenía ninguna práctica en la genuina crítica social dejaba al historiador sin más opciones que el sesgo o el prejuicio al momento de escribir sobre los grupos de elite —sesgo a favor de los que les ofrecieron patronazgo y prejuicio contra los que se oponían a sus patrones.

Por lo tanto, lo más notable de la práctica historiográfica de Kalhana es que debe haberse aproximado a su ideal en cierto grado. Ni Lalitāditya Muktāpida, un rey que él admiró en muchos respectos, ni Harsa, patrón de su padre, fueron excluidos de su crítica.[16] Y aunque su imparcialidad parece haber sido filtrada al máximo en su registro del reino de Jayasimha, príncipe gobernante, no pasó por alto las fechorías del soberano.[17] La débil alabanza que dirigió al monarca se acercó muy poco al *prasasti* convencional, un panegírico escrito por un poeta de la corte —y la crónica fue escrita como *kāvya*—[18] para su patrón como deuda feudal obligatoria. Todo esto no significa un logro para un cronista medieval, lo cual ha llevado a Majumdar a atribuirle a Kalhana "el mérito supremo de poseer una mente crítica junto al espíritu de escepticismo que es la primera virtud de un historiador".[19]

---

13 *Rajatarangini*, traducido por Ranjit Sitaram Pandit, vol. I, 13-15.
14 *Ibíd.*, vol. I, 7.
15 Kosambi, *An Introduction*, 365.
16 Majumdar, "Ideas of History", 23; Basham, "Kashmir Chronicle", 62.
17 Basham, "Kashmir Chronicle", 62-63.
18 De acuerdo a la Enciclopedia Británica, el *kāvya* es un estilo literario altamente artificial escrito en sánscrito, y empleado en las epopeyas de la corte India durante los primeros siglos de nuestra era. (N. del T.)
19 Majumdar, "Ideas of History", 21.

Pero, ¿qué tan lejos va este escepticismo, qué tan profunda es la confianza en esta mente crítica? A juzgar por lo que Majumdar ha dicho acerca de la creencia de Kalhana "en hechicería y hazañas mágicas, en la explicación ocasional de eventos por medio de la influencia del destino o a la ira de los dioses más que a cualquier causa racional, y una tendencia didáctica general inspirada por las creencias hinduistas en las doctrinas del *karma* y la trasmigración",[20] se hace evidente que la crítica estaba confinada a los bordes de una conciencia feudal, incluida incluso en este sobresaliente ejemplo de un discurso histórico que se había propuesto valientemente intentar "en esta narrativa de eventos pasados reparar por todos los medios cualquier error".[21] Puesto que el error fue marcado sobre la conciencia dominante, la historiografía, incapaz de ir más allá de su cáscara, fue forzada a trabajar en la cultura dominante.

El verso con el cual Kalhana concluye su relato del asesinato dictaminado de Mihirakula se puede citar aquí como una de las muchas ilustraciones posibles de tal contención: "aunque [él era] malvado —se lee— el rey no había sido asesinado por la gente en un levantamiento, porque estaba protegido por los mismos dioses que lo habían impulsado a hacer tal acto".[22] En una época durante la cual el *Rājabhakti* todavía era un componente principal de la filosofía política, el historiador parece haber confiado en igual grado tanto sobre sus propias dudas acerca de la evidencia de los gobernantes de Cachemira, como sobre la experiencia de frecuentes rebeliones señoriales para preguntar porqué no había sublevaciones populares ni ningún regicidio.

Pero la pregunta no puede estallar. Su carga escéptica es neutralizada por una ideología dominante según la cual el destino de los reyes y reinos no es gobernado por la voluntad del pueblo sino por la de los dioses. Es exactamente este fracaso crítico —la falta de crítica para exceder los límites de su universo conceptual— lo que le permite a Kalhana y a todo su cuestionamiento del accionar de Mihirakula, reducirlo a un defensor de la política feudal de su tiempo. Basham no es de ninguna manera excesivamente severo en su juicio cuando observa que "en realidad el *Rājatarangini* es, en parte, un trabajo de propaganda política, escrito con el fin de persuadir a las clases dominantes de Cachemira de poner su casa en orden".[23] El mismo Kalhana se aproximó a asignar tal papel a su *kathā* [tratado] cuando, al inicio de su crónica, definió sus funciones como las de entretener e instruir a sus lectores de la realeza.[24] Testigo de la disputa fratricida de la elite, disputa que mina-

20 *Ibíd.*, 23.
21 *Rajatarangini*, vol. I, 9-10.
22 *Ibíd.*, nota en 324.
23 Basham, "Kashmir Chronicle", 62.
24 *Rājatarangini*, vol. I, 9-10. Para una discusión de los errores de la lectura de Bühler acerca de

ba las mismas bases del principado feudal, el historiador, con todo su escepticismo, pudo, después de todo, asegurar un lugar cómodo para su discurso dentro de la ideología dominante. O, para señalarlo de acuerdo a la taxonomía de los antiguos sistemas del saber indios, uno podría decir que los Itihasa han sido aquí cómplices de los Arthasastra.[25]

¿De dónde viene la crítica histórica?

Todo esto va a demostrar que ningún discurso puede oponerle una crítica genuinamente inflexible a una cultura dominante si está operando con los mismos parámetros ideológicos de esa cultura. ¿De dónde viene, entonces, la crítica? Desde el afuera del universo de la dominancia que provee a la crítica de su objeto; de hecho, viene desde otro universo, históricamente antagonista, como debe ser evidente incluso a partir de una mirada superficial de la crítica dirigida al esclavista y a los discursos feudales mencionados anteriormente. Consideremos, por ejemplo, dos comentarios clásicos sobre la justificación de la esclavitud por parte de Aristóteles. Uno de ellos viene de Montesquieu, escrito en *De l'Esprit des Lois* (1748):[26] "*Aristote veut prouver qu'il y a des esclaves par nature, et ce qu'il dit ne le preuve guère… Mais, comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre la nature*" (Libro XV, cap. VII) (Aristóteles quiere probar que hay esclavos por naturaleza… Pero como todos los hombres nacen iguales, hay que convenir en que la esclavitud es contraria a la naturaleza"). Un poco más adelante, en el mismo trabajo, denuncia el ilotismo en términos casi idénticos: "*cette* ilotie *est contre la nature des choses*" (Libro XV, cap. X) ("Este *ilotismo* es contrario a la naturaleza de las cosas"). Es iluminador para nuestro propósito leer esta cita junto a las observaciones de Hegel sobre la misma materia en el Segundo manuscrito (1830) de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal – Introducción General:*

> La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los *griegos*; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos solo supieron que *algunos* son libres, más no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso

---

estos versos y su correcta interpretación, ver la nota introductoria en *Ibíd.*, 7-9, y Majumdar, "Ideas of History", 21.

25 Los Itihasa son un tipo de literatura sánscrita antigua que se caracteriza por representar el pasado mediante narrativas espirituales y morales, mientras que los Arthasastra (literalmente "Ciencia Política") son un tipo de discurso político, en el sentido ampliado de esta palabra, relacionado tanto con lo que podríamos llamar la administración gubernamental como con la estrategia política (N. de T.).

26 Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, 260; y Montesquieu, *The Spirit of the Laws,* 252.

> los griegos no solo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, solo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano.[27]

En estos dos textos, ambos destacadamente representativos de la ideología de la burguesía durante el periodo de su ascendencia en Europa occidental, la crítica de la esclavitud provenía de ideas que eran claramente hostiles a los conceptos y valores que crearon la actitud del esclavista en la antigüedad clásica. Escritos en puntos equidistantes de la época en que cayó la Bastilla, uno de ellos llegó antes de ese suceso a denunciar la esclavitud en nombre de la igualdad natural de los hombres, mientras que el otro sigue en su estela y rechaza la esclavitud en nombre de una libertad ilimitada, una libertad universal. Igualdad y libertad —dos palabras que anunciaron el advenimiento de una nueva clase dominante y de una nueva cultura dominante— son aquí el sello de una pura exterioridad. No le dejan al lector ninguna duda de que esta crítica filosófica se para fuera del paradigma de la ideología esclavista, pero su pie pisa firmemente otro paradigma, el de la ideología de la "esclavitud del salario".

La historiografía feudal también es separada de su crítica por una distancia paradigmática. Aquí la crítica tiene en la mira una vez más dos dispositivos bien conocidos, tomados del arsenal de la ideología burguesa. Uno de estos es el racionalismo. Incluso Majumdar, con toda su admiración por Kalhana, se siente obligado a reprocharle su creencia en las brujas y la magia, en el karma y la trasmigración, y sobre todo su tendencia a explicar ciertos acontecimientos mediante el destino y la voluntad divina más que a "cualquier causa racional".[28] Nada anuncia más elocuentemente el advenimiento de una cultura dominante que requiere de un pasado que pueda ser leído como el despliegue de la razón más que de la Providencia, e insista en la causalidad más que en la fe como la clave de la comprensión histórica. El contraste [*foil*] de este racionalismo abstracto es un humanismo igualmente abstracto que sirve como segundo dispositivo para oponer a las ideas feudales, y Basham se encuentra con la avería del cronistade Cachemira, y resalta su fracaso para reconocer al hombre como el constructor de su propia historia y maestro de su propio destino. "En ninguna parte él explícita —señala la crítica humanista— que el hombre es completamente incapaz de moldear de alguna manera su propia historia, pero las fuerzas o seres sobrehumanos realizan evidentemente la parte más destacada del destino del hombre".[29]

---

27 Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, 54 .
28 Majumdar, "Ideas of History", 23.
29 Basham, "Kashmir Chronicle", 64.

La crítica en todos estos ejemplos viene de la ideología liberal —de la ideología de la burguesía en la dominancia—, la cual es, por definición, hostil a, y destructiva de, las culturas esclavista y feudal. Esta es, sin duda, una crítica que habla desde el afuera de los dominios ideológicos de los objetos criticados. Pero eso, a su vez, plantea una pregunta de importancia fundamental para nuestra investigación. ¿De dónde entonces, me pregunto, viene la crítica del liberalismo como tal? Viene de una ideología que es antagónica a la cultura dominante y le declara la guerra, incluso antes de que la clase por la cual habla llegue a gobernar. Apresurándose de esta manera, con antelación a la conquista del poder para su clase, esta crítica demuestra, de nuevo, un desajuste [*décalage*] histórico característico de todos los periodos de gran transformación social, cuando una clase joven y ascendente desafía la autoridad de otra que es más vieja y moribunda, pero todavía dominante. La burguesía en sí misma había dramatizado tal desajuste durante la Ilustración, mediante una crítica implacable del *ancient régime*, décadas antes de la revolución francesa y, en efecto, anticipándola. Pero, a pesar de la apariencia de premura y de haber arribado antes de su tiempo, esta crítica fue fiel a las reales contradicciones de la época al tomar el modo feudal de producción y sus relaciones de poder como el objeto de su crítica.

De la misma manera, la crítica de la cultura burguesa dominante surge desde las contradicciones reales del capitalismo y anticipa su disolución. Esto abarca también un largo periodo de transición, durante el cual la cultura dominante es progresivamente atacada desde una oposición histórica envuelta con determinados ideales, valores y formas de interpretar el mundo en tanto constituye un desafío para el liberalismo. Como este desafío precede la disolución real de las bases materiales de la dominancia burguesa, y sus correspondientes estructuras sociales y políticas, la crítica es, por su misma naturaleza, todavía algo precoz, incompleta, y posee un gen dotado con la inmadurez de algo que se encuentra en su etapa formativa. Pero es el deseo mismo de madurez lo que la conduce audaz, aunque prudentemente en cada caso, a indagar esas contracciones fundamentales del sistema existente que prefigura su fallecimiento.

La tendencia universal del capital y sus limitaciones

Una de las contradicciones que sirve como base para la crítica de una cultura burguesa en dominancia se relaciona con *la tendencia universal del capital*. Esta tendencia se deriva de la autoexpansión del capital. Su función es crear un mercado mundial, doblegando todos los anteriores modos de producción, y reemplazando todos los concomitantes jurídicos e institucionales de dichos modos, aunque por lo general también todo el edificio de las culturas precapitalistas, por medio de le-

yes, instituciones, valores, y otros elementos de una cultura apropiada al gobierno de la burguesía.

"La tendencia a crear el *mercado mundial* —escribe Marx en los *Grundrisse*— está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar". Para el capital salvar tales berreras significa, "inicialmente, someter todo momento de la producción misma al intercambio, y abolir la producción de valores de uso directo, que no entran en el intercambio; es decir, pondrá la producción basada en el capital en lugar de los modos de producción anteriores, más primitivos [*naturwüchsig*] desde el punto de vista del capital".[30] Es gracias a esta tendencia que el capital se esfuerza, constantemente, para ir más allá de los límites espaciales y temporales de su "proceso de autorrealización [*Selbstverwertungsprozess*]", pues

> Mientras que el capital por un lado debe tender a arrasar toda barrera especial opuesta al tráfico, id est al intercambio, y a conquistar toda la Tierra como su mercado, por el otro lado tiende a anular el espacio por medio del tiempo, esto es, a reducir a un mínimo el tiempo que insume el movimiento de un lugar a otro. Cuanto más desarrollado el capital, cuanto más extenso es por tanto el mercado en el que circula, mercado que constituye la trayectoria espacial de su circulación, tanto más tiende al mismo tiempo a extender más el mercado y a una mayor anulación del espacio a través del tiempo.[31]

Las implicaciones radicales de esta tendencia para la circulación del capital son además igualadas por su relación [*bearing*] con el aspecto de la producción. Es en realidad "la tendencia universal del capital, la que lo diferencia —dice Marx —de todos los estados anteriores de la producción".[32] A diferencia de sus antepasados históricos es un modo que se caracteriza, por un lado, por una "industria universal" que genera trabajo excedente, "trabajo creador de valor", y, por el otro, por "un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas, un sistema de la utilidad general; como soporte de ese sistema se presentan tanto la ciencia como todas las propiedades físicas y espirituales".[33] De este modo, se ha abierto una perspectiva inmensa de desarrollo y un panorama de horizontes que se trasladan sobre un espacio cultural interminable. Para citar los *Grundrisse* otra vez:

---

30 Marx, *Grundrisse*, 408, (*Elementos*, vol. 1, 360). cita levemente modificada.
31 *Ibíd.*, 539 (*Elementos*, vol. II, 30-31).
32 *Ibíd.*, 540 (*Ibíd.*, 31).
33 *Ibíd.*, 409 (*Elementos*, vol. I, 361-362).

> El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. Hence the great civilising influence of capital;[34] su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como *desarrollos* meramente *locales* de la humanidad y como una *idolatría* de la naturaleza… El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales.[35]

Si tomamos este elocuente pasaje desconsiderando gran parte de la crítica del capital que hace Marx, sería indistinguible de cualquiera de los miles de escritos producidos por los liberales del siglo XIX, que no vieron nada salvo el lado positivo del capital en una época en que este se hacía cada vez más fuerte y aparentaba no tener límites ni para su expansión y ni para su capacidad de transformar la naturaleza y la sociedad. Uno no necesita haber sido el fundador del socialismo científico para redactar tal apología, y algunos de los escritos de Marx —ciertos pasajes de sus conocidos artículos sobre la India, por ejemplo— han sido, de hecho, leídos de manera descontextualizada y tergiversados al punto de reducir su evaluación de las posibilidades históricas del capital a la adulación de una technomanía.

Sin embargo, leído en un contexto adecuado, el pasaje citado debe ser entendido como el movimiento inicial de una crítica desarrollada, punto por punto, en dos etapas muy definidas. Contra el argumento concluido enfáticamente hay que sugerir que no se trata simplemente de una expansión, sino de una expansión basada firme e inevitablemente en las limitaciones nunca superadas del capital; no simplemente sobre un proyecto potenciado por la posibilidad de desarrollo infinito, sino también sobre un proyecto que se basa en la certeza de su fracaso para realizarse. Veamos cómo el párrafo que en los *Grundrisse* describe la fuerza de la tendencia universal del capital, es seguido inmediatamente por

34 En inglés en el original: "De ahí la gran influencia civilizadora del capital". (N. del T).
35 *Ibíd.,* 409-410 (*Ibíd*., 362).

otro donde el autor expone, de manera muy clara, las condiciones restrictivas que operan sobre ella.

> De ahí, empero, del hecho [escribió Marx] que el capital ponga cada uno de esos límites [ej. "barreras y prejuicios nacionales", "divinización de la naturaleza", "satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes", "reproducción del viejo modo de vida", etc.] como barrera y, por lo tanto, de que *idealmente* le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado *realmente*; como cada una de esas barreras contradice su determinación, su producción se mueve en medio de contradicciones superadas constantemente, pero puestas también constantemente. Aún más. La universalidad a la que tiende sin cesar, encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la barrera mayor para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo.[36]

Nada podría ser más explícito y de hecho más devastador que esta crítica de las pretensiones universales del capital. Es una crítica que por sí misma se distingue inequívocamente de liberalismo por poseer una perspectiva extendida que va más allá del dominio del capital. La continuidad de este dominio es una presuposición fundamental para todos los tipos de pensamiento liberales, mientras que el texto citado arriba concibe el desarrollo de la tendencia universal del capital ligado a una etapa que "propenderá a la abolición del capital por medio de sí mismo". Tal premonición es particularmente notable considerando el hecho de que es contemporánea con una fase ascendente y optimista del liberalismo que, como Russell ha observado, seguía sintiéndose seguro en la creencia de que "representaba fuerzas crecientes que parecían iban a obtener la victoria sin gran dificultad y traer con ella grandes beneficios a la humanidad".[37] Marx no suscribió de ningún modo esta ilusión. Por el contrario, la discrepancia entre la tendencia universal del capital como ideal y la frustración de esa tendencia, era, para él, una medida de las contradicciones de las sociedades burguesas occidentales de su tiempo y de las diferencias que dieron a cada una de ellas su especificidad. Utilizó esta medida para definir y explicar el carácter desigual del desarrollo material en el mundo burgués contemporáneo, según lo ilustra-

36 *Ibíd.*, 410 (*Ibíd.*, 362, cita levemente modificada).
37 Russel, *History of Western Philosophy*, 578.

do por los momentos claramente diferenciados de ese desarrollo en Alemania, Francia, Inglaterra, y los Estados Unidos, considerados en un orden ascendente. También la utilizó para esclarecer muchas de las anomalías e inconsistencias del pensamiento y la actividad burguesa. En cada caso identificó y definió sus características distintivas en términos de la magnitud y la manera de su inadecuación con respecto al ideal universalista.

Puesto que la demanda de universalidad se basó, en gran parte, en las recientes series de derrotas históricas infligidas por la burguesía sobre las farsas del feudalismo atrincheradas en el *ancient régime* de Europa continental, Marx diseñó un test determinante para esta demanda, que consistía en una revisión de la tolerancia hacia el feudalismo, considerando el aspecto más representativo del pensamiento burgués del siglo XIX: la economía política. Lo que emergió de este test, más allá de cualquier duda, fue que incluso un cuerpo de conocimiento tan típicamente burgués no habría sido capaz de trascender suficientemente los límites del pensamiento feudal. Por el contrario, algunas de sus tensiones teóricas surgieron directamente del compromiso forzado sobre ellas, variando en grados de proximidad al feudalismo, ya sea en términos temporales o espaciales.

Así, Petty, Cantillon, y "en general los autores *cercanos a la época feudal*, consideran la renta del suelo como la forma normal de la plusvalía, mientras que la ganancia todavía se confunde vagamente, a sus ojos, con el salario o, a lo sumo, con una parte de aquella plusvalía que el capitalista arranca al terrateniente".[38] Una vez más las diferencias entre Bastiat y Carey en sus actitudes hacia el impulso expansionista del capital británico, sus respectivas preferencias por el libre cambio y la protección, e incluso las diferencias de estructura y estilo de sus argumentos son mostradas por haber sido el resultado de una diferencia espacial dentro de la historia del feudalismo occidental: uno originado en Francia, un país con un gran récord de impedimento feudal al progreso del capital, y otro en los Estados Unidos, "un país en que la sociedad burguesa no se desarrolló sobre la base del régimen feudal, sino a partir de sí misma".[39]

El triunfo de la tendencia universal tampoco era algo obvio para la práctica burguesa. El fracaso de la revolución prusiana de 1848 para alcanzar el carácter abarcador que tuvieron las revoluciones inglesa y francesa, de 1648 y 1789 respectivamente, inspiraron en el Marx de la *Neue Rheinische Zeitung* [Nueva Gaceta Renana] una

38 Marx, *Capital*, Chicago, vol. 3, 910. Énfasis agregado (*El Capital*, vol. 3, 726).

39 Marx, *Grundrisse*, 884. La sección "Bastiat y Carey", se encuentra entre 883-893, y está relacionada con este tema (*Elementos*, vol. 3, 92. Cita levemente modificada. La sección "Bastiat y Carey" se encuentra en vol. 3, 89-103 [N. del T.]).

serie de brillantes aunque amargas reflexiones sobre este tema. El funcionamiento de la burguesía alemana del siglo XIX se distingue aquí del funcionamiento de su misma clase en la Inglaterra del siglo XVII, y del funcionamiento de la de Francia en el siglo XVIII, en términos de sus respectivos récords en la superación de la clase más vieja. Tanto en 1648 como en 1789, señala Marx, la victoria de la burguesía fue, para su tiempo, el "*triunfo de un nuevo régimen social*, el triunfo de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nacionalidad sobre el provincialismo, de la libre competencia sobre los gremios, de la partición sobre el mayorazgo, del dominio del propietario de la tierra sobre la dominación de la tierra sobre el propietario, de las luces sobre la superstición, de la familia sobre el linaje, de la industria sobre la heroica haganería, del derecho civil sobre los privilegios medievales".[40] Comparado con esto, en lo de 1848 no "se trataba de instaurar una nueva sociedad" en Alemania. La burguesía estuvo "de antemano propensa a la traición con respecto al pueblo y a la avenencia con respecto al representante coronado de la vieja sociedad; no representaba los intereses renovados dentro de una sociedad caduca".[41]

Esta tendencia a comprometerse con los elementos del viejo orden fue, para Marx, "la prueba más contundente"[42] de que la revolución alemana de 1848 "*no es más que la parodia de la revolución francesa de 1789*". En un ataque sobre el fracaso del gobierno prusiano para abolir las obligaciones feudales, él contrastó la vacilación prusiana con el vigor y el carácter definitivo de la burguesía francesa en su lucha contra el feudalismo en 1789. Así,

> El 4 de agosto de 1789 [escribió Marx], tres semanas después de la toma de la Bastilla, el pueblo francés acabó en *un* día con las cargas feudales.
>
> El 11 de julio de 1848, cuatro meses después de las barricadas de marzo, las cargas feudales acaban con el pueblo alemán.
>
> La burguesía francesa de 1789 no dejó ni por un momento en la estacada a sus aliados, los campesinos. Sabía bien que la base sobre [la] que descansaba su poder era la destrucción del feudalismo dentro del país, la instauración de una clase de campesinos propietarios libres y dueños de su tierra.

---

40 Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 8, 61 ("La Burguesía y la Contrarrevolución", *Las revoluciones de 1848*).

41 *Ibíd.*, 162 (*Ibíd.*, 378).

42 Esta cita Guha está tomada de una carta, la tercera de una serie, que Marx escribió a Arnold Ruge, en septiembre de 1843, con el objetivo de criticar la autodefinición de ateo y defensor de los "nuevos filósofos" por parte de su amigo, con quien fundara *Los anales franco-alemanes*. (N.del T.).

> La burguesía alemana de 1848 traiciona sin el menor pudor a estos campesinos, que son sus aliados más naturales, carne de su carne y sin los cuales es impotente frente la nobleza.
>
> La perduración y la sanción de los derechos feudales bajo la forma de un (ilusorio) rescate: he ahí el resultado de la revolución alemana de 1848.[43]

La importancia de esta crítica para el estudio del colonialismo difícilmente puede ser sobrestimada. Para la representación del proyecto colonial de la burguesía europea, en tanto ejemplo particularmente convincente de la misión universal del capital, ha sido por mucho tiempo un tema recurrente en la enseñanza e investigación académicas, y atestigua la importancia de la rúbrica "expansión de Europa" en el currículum de la educación liberal. El constante juego sobre este tema en manuales, disertaciones y revistas especializadas, junto a su propagación en muchos de los instrumentos pedagógicos más poderosos donde sea que el inglés sirva como medio de aprendizaje, la ha "normalizado", en un sentido kuhniano, convirtiéndola en parte integral del paradigma de la cultura liberal.

El efecto de todo esto ha sido generar una ilusión sobre el poder del capital, y promover sus pretensiones universales mediante el discurso liberal, tal como lo han ejemplificado, entre otros, las historias liberal-colonialista y liberal-nacionalista del Raj. Ambas muestran, sin lugar a duda, cómo la historiografía en sí misma está atrapada en un universalismo abstracto por el cual es incapaz de distinguir entre el ideal del capital empeñado en su autorrealización y la realidad de su fracaso para lograrlo. Esto ocurre porque las anomalías y contradicciones que dan al colonialismo su carácter específico en la India no son centrales a cualquiera de los modos dominantes de escritura sobre el dominio británico. Para construir una problemática basada en el reconocimiento de tales anomalías, que son, después de todo, solo una evidencia inequívoca de la frustración de la tendencia universal del capital, sería necesario desafiar el paradigma liberal en sí mismo. Como un componente de ese paradigma, la historiografía apenas puede permitirse el lujo de hacerlo.

Este fracaso crítico ha sido el responsable ante todo de la grave tergiversación [*misrepresentation*] de las relaciones de poder colonialistas en el discurso histórico. El punto esencial de esta tergiversación es que la dominancia bajo las condiciones coloniales ha sido erróneamente dotada de hegemonía. Esto es así porque la histo-

43 Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 7, 294-295 ("El proyecto de ley sobre la abolición de las cargas feudales", en *Las revoluciones de 1848*).

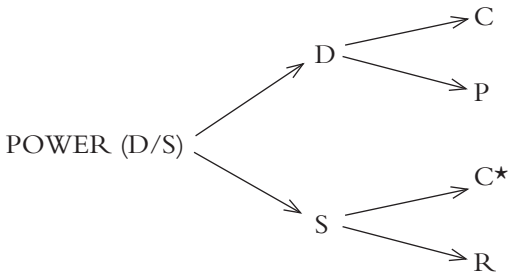
riografía liberal ha terminado por suponer que el capital, en su carrera india, tuvo éxito en superar los obstáculos de su autoexpansión, doblegando muy bien todas las relaciones precapitalistas de la vida material y espiritual, posibilitando, de esta manera, que la burguesía hable en nombre de toda una sociedad, tal como lo había hecho en la ocasión de sus triunfos históricos la burguesía de Inglaterra en 1648 y la de Francia en 1789. La resistencia a la dominación del capital se ha hecho para desaparecer, idealmente, dentro de una dominancia hegemónica.

En otras palabras, no se reconoce en ninguno de los modos dominantes del discurso histórico que, en realidad, el proyecto universalista que hemos estado discutiendo se lanzó a sí mismo contra una barrera que es insuperable para el colonialismo. Por lo tanto, prima la tentativa en escrituras colonialistas de permitir que el dominio del capital británico en la India aparezca como un dominio basado en el consentimiento de la población sometida —es decir, como hegemónico— y edificar, de la misma manera, en las escrituras nacionalistas la dominancia de la burguesía india como el efecto político de un consenso que representa a toda la voluntad del pueblo —es decir, como hegemónica nuevamente.

Hay poco en esta dulce y esterilizada imagen de la dominancia que permita exponer o explicar las ásperas realidades de la política durante el Raj. Por el contrario, la pretensión de hegemonía contribuye a una visión realmente distorsionada del Estado colonial y su configuración del poder. Es importante, por tanto, que la crítica de la historiografía comience cuestionando los supuestos universalistas de la ideología liberal y la atribución de hegemonía otorgada a las interpretaciones colonialistas y nacionalistas del pasado indio. En resumen, debe comenzar situándose fuera del universo del discurso liberal.

La configuración general del poder en la India colonial

En la India colonial, donde el papel del capital todavía era marginal en el modo de producción y la autoridad del Estado, estructurado como una autocracia que no reconocía ninguna ciudadanía o ley de gobierno, el poder simplemente significó una serie de desigualdades entre los gobernantes y los gobernados, como también entre clases, estratos, e individuos. De estas relaciones desiguales, a pesar de la diversidad desconcertante de su forma y carácter, y de sus numerosas permutaciones, todo puede ser dicho ya que derivan de una relación general —aquella que implica dominación (D) y Subordinación (S). Estos dos términos se implican entre sí: no es posible pensar en D sin S, y viceversa. Como tal, nos permiten conceptualizar la articulación histórica del poder en la India colonial en todos sus aspectos (institucionales, modales, y discursivos) como la interacción de estos dos términos —en conclusión como D/S.



Mientras que estos dos términos, en su interacción, le dan al poder su sustancia y su forma, cada uno de ellos, por su parte, está determinado y, de hecho, constituido por un par de elementos que interactúan —Coerción (C) y Persuasión (P) para D, y Colaboración (C★) y la Resistencia (R) para S, tal como se muestra en la figura 1. Sin embargo, la relación entre los términos de cada uno de los pares constitutivos no es absolutamente igual a como lo es entre los términos del par principal. D y S se implican el uno al otro al igual que C y P, por un lado, y C★ y R, por otro. Pero mientras que D y S se implican lógicamente y, la implicación se emplea en todos los casos donde una estructura de autoridad puede ser legítimamente definida en esos términos, no ocurre lo mismo con las otras díadas. Allí los términos se implican contingentemente. Es decir la implicación mutua de D y S tiene un validez universal, para todas las relaciones de poder informadas por ellas, mientras que las de C★ y P o de C y R es real solo bajo determinadas condiciones.

La implicación mutua de D y S es lógica y universal en el sentido de que, considerada de manera abstracta, puede obtenerse dondequiera que haya poder, es decir, bajo todas las formaciones históricas de una sociedad independientemente de las modalidades en las cuales, allí, es ejercida la autoridad. Con todo, nada en esta universalidad abstracta contradice lo real de la contingencia de las relaciones de poder que surgen de la reciprocidad de C y de P, en D, y la de C★ y de R en S. Por el contrario, tal contingencia debe ser reconocida como el lugar donde la "pasión humana" —el nombre de Hegel para los aspectos definidos de la actividad humana significativa socialmente—[44] media el concepto de poder y lo convierte en una historia de dominancia y subordinación. De hecho, es esta interacción de lo universal y lo contingente, los aspectos lógicos y empíricos de D/S, lo que compone "la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia mundial".[45]

44 Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, 72-73 (*Lecciones*, 82).
45 *Ibíd.*, 71 (*Ibíd.*, 80).

Esta es la razón por la cual la necesidad de la contingencia se reconoce incluso en los ideales de la autoridad absoluta construidos por la filosofía política clásica, aunque la misma noción del absolutismo requiera de esa necesidad para fabricar su aspecto bajo la apariencia de excepciones a las normas del poder prescritas. Es decir, el soporte contingente y empírico no representa ninguna señal, incluso en esos discursos que permiten que el concepto de poder coincida idealmente con su historia. Es una sombra que ninguna entidad política, por muy autoritaria que sea, puede quitarse de encima. Presenciar, por ejemplo, cómo la "Soberanía… el alma del Commonwealth", ese paradigma hobbesiano de la pura Dominancia y una aparente figura de poder "inmortal", está "sujeta a una muerte violenta" desde la contingencia de "discordias intestinas" causadas por "la ignorancia y pasiones de los hombres".[46]

Las especificidades del acontecimiento y la experiencia que proveen a la historiografía con su *matériel* son todas una función de esta interacción de lo universal y lo contingente. Es precisamente la fuerza de esta mutualidad la que distribuye los elementos constitutivos de D y S en diferentes momentos para componer las variaciones características de las relaciones de poder que distinguen a una sociedad de otra, y a un acontecimiento de otro. Se puede decir, pidiéndole prestado un concepto a la economía política, que la relación de poder D/S se diferencia de sociedad en sociedad y de acontecimiento en acontecimiento según la *composición orgánica* de D y S. Así, como el carácter de cualquier recurso del capital —su capacidad de reproducirse y de ampliarse— y su diferencia de cualquier otro recurso en este aspecto, dependen de su composición orgánica —es decir, del peso de su relativa parte constante en relación con su parte variable—, de la misma manera el carácter de D/S, en cualquier caso particular, depende de la ponderación relativa de los elementos C y P en D, y de C* y R en S —en resumen, en la composición orgánica de esa relación de poder.

Lo que determina esa composición orgánica del poder es, por supuesto, un montón de factores y sus combinaciones, tanto circunstanciales como estructurales. En lo que a estos factores se refiere, no son absolutamente iguales en todas las articulaciones de C y P, por una parte, y de C* y R por otra, y en la medida en que la presencia de tales factores y sus combinaciones es específica de las sociedades de donde obtienen y ayudan, por lo tanto, a determinar su individualidad, la composición orgánica de D y S es, necesariamente, contingente. Considerada así, no puede haber estructura ideal de poder que no esté sometida a, y modificada por, las contingencias de la historia: no hay fantasía nazi de la fuerza total que no

46 Hobbes, *Leviathan*, 272 (*Leviatán,* 180).

sea interrumpida por las pesadillas de la disidencia, no hay utopía populista del consentimiento total que no sea atravesada por el golpe de un guardia, cuando no azotada por la bota militar.

Visto así, una vez más, algo del vocabulario de la política que ha sido transformado en tesoros por entusiastas coleccionistas o degradado por el uso indiscriminado, puede volver a circular. Por ejemplo, la importante palabra "hegemonía" —fundamental para nuestro argumento— puede ahora ser reubicada en el punto donde su noción se interseca con la trayectoria de las verdaderas relaciones históricas del poder.

Según este trabajo *la hegemonía refiere a una condición de la Dominación (D), tal que, en la composición orgánica de D, la Persuasión (P) sobrepasa la Coerción (C)*. Definida en estos términos, la hegemonía funciona como un concepto dinámico y mantiene incluso la estructura más persuasiva de la Dominancia, siempre y necesariamente abierta a la Resistencia. Al mismo tiempo, evita la yuxtaposición gramsciana de dominancia y hegemonía (un término que algunas veces es usado en los *Cuadernos de la cárcel* como sinónimo de dirección) como antinomias.[47] Esto ha proporcionado a menudo un pretexto teórico para la fabricación de un absurdo liberal —la incoherente idea de un Estado no coercitivo—, a pesar de que el propio trabajo de Gramsci iba en la dirección contraria.

Ya que la hegemonía, como la entendemos aquí, es una condición particular de D y está finalmente constituida por C y P, se sigue que no puede haber sistema hegemónico en el cual P sobrepase a C, al punto de reducirlo completamente. Si tal cosa sucediera, no habría ninguna dominación, como tampoco ninguna hegemonía. En síntesis, la hegemonía, deducida de esta manera de la dominancia, nos ofrece la doble ventaja de evitar un deslizamiento hacia una conceptualización utópica-liberal del Estado y de una representación del poder entendida como una relación histórica concreta constituida necesaria e irreduciblemente por la fuerza y el consentimiento. Utilizaremos este término, en el sentido definido arriba, con el fin de librar a nuestro estudio de las paradojas del poder que hicieron que los

47 Para una nota al pie aclaratoria sobre el uso que hace Gramsci del término "hegemonía" (*egemonía*), y su reemplazo por liderazgo (*direzione*) en ciertas excepciones a la práctica, ver *Selections from the Prison Notebooks*, 55-57. Un pasaje citado en esa nota ilustra un uso característico de esos términos, intercambiable con, así como en oposición a la noción de la dominacia en sus escritos: "una clase es dominante de dos modos, esto es, como 'dominante' y 'dirigente'. Es dirigente en relación a las clases aliadas y dominante en relación ºa sus enemigos… ahí puede y tiene que ser una 'hegemonía política' incluso antes de conquistar el poder gubernamental, y uno no debe contar solamente con el poder y la fuerza material que tal posición da para el ejercicio de la dirección o la hegemonía política". Una cita un tanto similar puede encontrarse en Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, 1985.

elementos constitutivos de D y S se implicaran el uno al otro de la manera que lo hicieron en la política india bajo el dominio colonial.

Bibliografía

Anderson, Perry, 1975. *Passages from Antiquity to feudalism*. Londres: New Left Books. Trad. esp.: 1999. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. México DF: Siglo XXI.

Aristotle, 1974. *The politics*. Harmondsworth: Penguin Books.

Basham, A. L., 1961. "The Kashmir Chronicle", en C. H. Philips (ed.). *Historian of India, Pakistan and Ceylon*. Londres: Oxford University Press, 57-61.

Finley, Moses, 1983. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Harmondsworth: Penguin Books. Trad. esp.: 1982. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Crítica.

Gramsci, Antonio, 1976. *Selections from the Prison Notebooks*. Londres: Lawrence & Wishart.

_____, 1985. *Selections from Cultural Writings*: Londres: Lawrence & Wishart.

Guha, Ranajit, 1996 [1963]. *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*. Durham: Duke University Press.

Hegel, G. W. F., 1982 [1837]. *Lectures on the Philosophy of History*, trad. H. B. Nisbetm. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. esp. José Gaos: 1980. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza (Lecciones, 67).

Hobbes, Thomas, 1980. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República, Eclesiástica y Civil*. México DF: FCE.

Kalhana, 1968. *Rajatarangini*, vol. I, trad. Ranjit Sitaram Pandit: New Delhi: Sahitya Akademi.

Kosambi, D. D., 1975. *An Introduction to the Study of Indian History*, 2ª edición revisada. Bombay: Popular Prakashan.

Majumdar, Ramesh C., 1961. "Ideas of History in Sanskrit Literature", en C. H. Philips (ed.). *Historian of India, Pakistan and Ceylon*. Londres: Oxford University Press, 13-28.

Marx, Karl, 1909. *Capital*, vol. 3. Chicago: Charles H. Kerr & Co. Trad. esp.: 1990. *El Capital*, vol. 3. México DF: FCE, 726.

_____, 1973. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Harmondsworth: Penguin Books. Trad. esp.: 2005. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*: *1857-1858*, vol. 1. México DF: Siglo XXI.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1975-1994. *Collected Works*, vol. 8. Londres: Lawrence y Wishart.

Montesquieu, 1989. *The Spirit of the Lows*, trad. A. M. Cohler, B. C. Miller y H. S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press.

Philips, Cyril Henry (ed.), 1961. *Historian of India, Pakistan and Ceylon*. Londres: Oxford University Press.

Russel, Bertrand, 1965. *History of Western Philosophy*. Londres: George Allen & Unwin. Trad. esp.: 1999. *Historia de la filosofía occidental*, tomo II. Madrid: Espasa Calpe.

White, Hayden, 1983. *Metahistory*. Baltimore: John Hopkins University Press. Trad. esp.: White, 1998. *Metahistoria*. Buenos Aires: FCE.

La cuestión de la nación

La nación y sus campesinos[1]

Partha Chatterjee

El Estado moderno y el campesinado

La relación entre el Estado moderno y el campesinado es ambigua y está cargada de tensiones. En Europa occidental, la institucionalización de un régimen moderno de poder coincide o es sucesivo a un proceso de extinción del campesinado. Incluso en Francia, donde sobrevivió como una masa significativamente grande de la población en la segunda mitad del siglo XIX, el campesinado estuvo asociado a fenómenos políticos supuestamente aberrantes, como el bonapartismo, tuvo que ser sistemáticamente disciplinado y transformado en "francés".[2] Como sabemos, Hegel atribuyó a la clase campesina —la "clase substancial"— una posición ambigua en la sociedad civil: era parte de la estructura de clases creada por las "necesidades del sistema", pero solo tenía una vida ética inmediata. Incluso cuando se manejaba la agricultura "con métodos ideados por el pensamiento reflexivo, esto es, como una fábrica", Hegel solo le permitió al miembro de esta clase aceptar "irreflexivamente lo que le era dado". La clase agrícola tenía "pocas oportunidades de pensar en sí misma" y estaba "inclinada a la servidumbre".[3] Más hacia el este, el campesinado había figurado ya por más de medio siglo como eje de un furioso debate entre populistas y marxistas sobre su papel en la Rusia revolucionaria. Este debate también destacó la controversia, —conocida ya de un modo u otro a lo largo de Europa—, entre la tendencia modernizadora que racionalizaba a los campesinos como la encarnación de todo lo que era premodernidad y atraso, y la tendencia de los críticos modernos de la modernidad, especialmente los románticos, que veían desaparecer rápidamente con el campesinado virtudes tales como la simplicidad, la naturalidad

---

1 Este artículo fue publicado originalmente en Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton University Press, 1993, 158-172. Su primera publicación en español se realizó en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), 1997. *Debates post coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: Editorial Historias - Ediciones Aruwiyiri - SEPHIS, Bolivia, 195-210, en traducción de Ana Rebeca Prada. Agradecemos a Silvia Rivera Cusicanqui por gestionar los permisos correspondientes. (N. del E.)

2 Un recuento muy conocido de este proceso es Eugen Weber. *Peasants into Frenchmen*, 1979.

3 Hegel, *Philosophy of Right*, 131-2 y 270-74.

y la autenticidad cultural. Por último, el asunto fue resuelto en Rusia por la vía de eliminar al campesinado, bajo el programa de colectivización de los años treinta.

En las sociedades agrarias del Oriente colonial, los campesinos se convirtieron, por supuesto, en depositarios de todos aquellos presupuestos culturales que según se decía hacían que esas sociedades fueran incapaces del autogobierno moderno y, por lo tanto, justificaban el autoritarismo paternalista del gobierno colonial occidental, En la India, la mentalidad colonial pensaba en los campesinos como seres simples, ignorantes, explotados por terratenientes, comerciantes y prestamistas, respetuosos de la autoridad, agradecidos con los que estaban en el poder por el cuidado y protección que les brindaban, supersticiosos y a menudo fanáticos e incitables con facilidad por los agitadores y buscapleitos de la elite india, que querían usarlos para sus estrechos designios políticos. No es sorprendente que los nacionalistas indios compartieran supuestos similares. También para ellos, los campesinos eran simples e ignorantes, inconscientes del hecho de que su pobreza era resultado de la naturaleza explotadora del gobierno colonial, y por lo tanto, necesitaban que una organización nacionalista los despertara a una nueva conciencia y los orientara y condujera hacia una acción política efectiva. Esta era una tarea necesaria si la oposición al gobierno colonial pretendía adquirir la forma de un movimiento de masas, pero también era difícil y peligrosa porque la ignorancia y volatilidad del campesinado podía descarriarla fácilmente. Al proceder de esta manera hacia objetivos políticos contrapuestos —situados ambos, empero, en la misma trayectoria histórica, la del estado moderno—, tanto la política colonial como la política nacionalista asumieron al campesinado como objeto de sus estrategias, sobre el que había que influir, al que había que controlar, y del que había que apropiarse en las respectivas estructuras de poder estatal.

¿Qué nos dice la historia de las luchas anticoloniales en la India sobre la relación entre nación y campesinado? Está ahora razonablemente claro que, en contraposición a los alegatos tanto de la historiografía colonialista como nacionalista, ni los intereses faccionales competitivos entre grupos de elite indios, ni los esfuerzos liderizados por el [Partido del] Congreso[4] en aras de despertar una conciencia nacionalista pan-india en todo el pueblo, pueden explicarnos la dinámica de la participación campesina en los movimientos anticoloniales. Efectivamente, diversos estudios publicados en los años setenta y principios de los años ochenta sobre los

4 *Indian National Congress*, principal partido nacionalista de la India, formado en 1885 bajo el liderazgo de Gandhi, llevo a cabo la lucha por la independencia de la India obtenida en 1947. En adelante, se designará como [Partido del] Congreso, salvo indicación contraria. (N. del E.)

rumbos que tomó el movimiento del Congreso entre los campesinos de diferentes partes de la India nos han mostrado —algunos en forma implícita, otros explícita— la existencia de una estructura de corte dual en el movimiento nacionalista de masas.[5] Lo que pareciera haber ocurrido es el encuentro entre dos esferas políticas. De un lado, estaba la esfera de los partidos y asociaciones políticas formalmente organizados, que se movían en el interior de los procesos institucionales de las formas de Estado burgués que introdujo el gobierno colonial, y procuraban usar su poder de representación sobre la masa del pueblo para reemplazar al Estado colonial por un Estado-nación burgués. De otro lado, estaba la esfera de la política campesina, cuyas creencias y acciones no encajaban en la red de "intereses" y "agregados de intereses" que constituía el mundo de la política representativa burguesa, Vista desde la primera, esta última esfera parecía ser solo el ámbito de la espontaneidad, lo que por supuesto equivalía nada menos que a reconocer que las determinantes específicas de la esfera de actividad política campesina resultaban incomprensibles desde el punto de vista de la política burguesa.

Específicamente, lo que estos estudios ponen en relieve son dos aspectos fundamentales del movimiento de masas del nacionalismo. Primero, que el encuentro entre estas dos esferas políticas estuvo marcado por una contradicción irresuelta. Existió sin duda una convergencia entre ambas esferas, de manera que la organización, ideología y programas de la esfera política constituida formalmente sufrieron considerables transformaciones con la entrada de un elemento campesino masivo, a la par que el campesinado tomó conciencia a su vez de un mundo completamente nuevo de temas, lenguajes, líderes y formas de acción política. Pero sin embargo, la propia unión de estas dos esferas adoptó una forma que requería que se mantuviesen separadas. Aunque el liderazgo nacionalista procuró movilizar al campesinado como fuerza anticolonial en su proyecto de establecer un Estado-nación, siempre tuvo desconfianza de las consecuencias que podría acarrear una política de agitación entre los campesinos, sospechando de su supuesta ignorancia y conciencia atrasada y cuidando de limitar su participación a aquellas formas de la política representativa burguesa donde los campesinos fueran vistos como parte de la nación, pero a la vez mantenidos a distancia de las instituciones del Estado. Por otra parte, aunque los campesinos tomaron conciencia del hasta entonces desconocido mundo de la agitación nacionalista, le otorgaron sentido no en términos de las formas

5 Por ejemplo, ver Hardiman, *Peasant Nationalits of Gujarat*, 1984; pandey, *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934*, 1978; Siddiqi, A*grarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-1922*,1978; Das, *Agrarian Unrest and Socio-economic Change, 1900-1980*, 1983; Murali, "Civil Disobedience Movement in Andhra, 1920-1922: The Nature of Peasant Protest and the Methods of Congress Political Mobilization", 152-216.

discursivas de la política burguesa moderna, sino más bien traduciéndolo a sus propios códigos, de modo que el lenguaje del nacionalismo sufrió una transformación de significado bastante radical en la esfera de la política campesina.[6] Por lo tanto, el encuentro entre las dos esferas no significó que la primera pudiera absorber y apropiarse de su otro en una unidad homogénea y única; la propia unidad resultó siempre fragmentada y cargada de tensiones.

El segundo aspecto del encuentro entre estas dos esferas es que este no trajo consigo un desarrollo lineal de la conciencia del campesinado hacia un sentido nuevo de nacionalidad. Si bien en diferentes partes de la India los campesinos tomaron conciencia, aunque en diverso grado, de las realidades de la política nacionalista, su participación en ella parecía estar marcada por rupturas radicales y frecuentes regresiones, ya que a los periodos de acción anticolonial militante por parte de los campesinos, les sucedían encarnizadas luchas sectarias —a veces en el transcurso de un solo movimiento— o bien periodos de quietud aparentemente inexplicable. Ambos aspectos de la participación campesina en la política nacionalista parecían apuntar en la misma dirección: la necesidad de una crítica tanto de la historiografía colonialista como de la nacionalista, que muestre al campesinado como sujeto de la historia, dotado de sus propias formas distintivas de conciencia, y capaz de otorgarle sentido al mundo y actuar sobre él en sus propios términos.

Los insurgentes campesinos de la India colonial

El problema fue específicamente formulado por Ranajit Guha, basado en documentación sobre las insurrecciones campesinas del periodo inmediatamente anterior al surgimiento de los movimientos nacionalistas de masas.[7] A partir de la serie de revueltas campesinas de la India colonial entre 1783 y 1900, Guha se propuso aislar las invariantes ideológicas de la conciencia campesina y descubrir su unidad de relación, es decir, su forma paradigmática. Comenzó con el supuesto de que la dominación y explotación bajo las que vivía y trabajaba el campesinado se daban en el interior de una relación de poder. De este modo, se planteaba la existencia de un par de contrarios: por un lado, los dominadores (el Estado, los terratenientes, los prestamistas) y por el otro, los campesinos. Una oposición de poder relacional significaba necesariamente que a los dominados debía otorgárseles un dominio propio de subjetividad, en el que eran autónomos y no dominados. De no ser así, en el ejercicio de su dominación, los dominadores consumirían y obliterarían com-

6 Un ejemplo revelador de esto puede encontrarse en Shahid Amin "Gandhi as Mahatma Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-1922", 1983.

7 Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial*, 1983.

pletamente a los dominados. La dominación dejaría entonces de formar parte de una relación social de poder con sus propias condiciones de reproducción. Por lo tanto, al menos en este caso específico, debía otorgársele al campesinado una esfera o dominio autónomo.

¿Dónde habría que localizar esta esfera? Si la dominación es una cara de la relación de poder, su cara opuesta debía ser la resistencia. La oposición dialéctica entre ambas es lo que le otorga unidad a la relación. Pero la oposición también abre la posibilidad de que haya movimiento en la relación, y así hace posible la existencia de una historia de las relaciones de dominación y subordinación. En su búsqueda de la forma característica de la esfera autónoma de la conciencia campesina, Guha derivó hacia al estudio de la resistencia. Esto no quería decir que la resistencia era más importante, o más verdadera, que la dominación. Por el contrario, al situar las formas de la conciencia campesina dentro de una relación dialéctica de poder, la conciencia campesina adquiriría su debida importancia teórica, pues su significación solo podría establecerse en relación a su otro, es decir, a la conciencia del dominador.

Si la resistencia era el aspecto de la relación de poder a través del cual el campesinado expresaba su identidad distintiva y autónoma, en contraposición a la de sus dominadores, ¿dónde era posible hallarla en la documentación histórica disponible? Precisamente, en los materiales sobre insurrecciones campesinas, que era donde la conciencia insurgente dejaba huellas en la conciencia del dominador y donde este se veía expresamente forzado a "reconocer" a su otro. De esta manera, la indagación sobre las formas características de la conciencia campesina se convirtió para Guha en un estudio de los aspectos elementales de la insurrección campesina. En otras palabras, el estudio de la insurrección campesina era un procedimiento metodológico a partir del cual se lograba acceder a la conciencia campesina, expresada como resistencia en el momento de la insurrección y reconocida como fuerza antagónica en la documentación histórica elaborada por las clases dominantes. El conocimiento instituido de la sociedad, tal como existe en la historia documentada, es un conocimiento que las clases dominantes obtienen en su ejercicio del poder. En virtud de su misma carencia de poder, los dominados no cuentan con los medios para registrar su conocimiento dentro de esos procesos instituidos, excepto en tanto son objeto del ejercicio de ese poder. De este modo, Guha partió del discurso colonial de la contrainsurgencia para leer, como una imagen especular, el discurso de la insurgencia.

Guha identificó seis "aspectos elementales" —como los llama— de la conciencia del campesino insurgente: negación, ambigüedad, modalidad, solidaridad, transmisión y territorialidad. La conciencia insurgente era, ante todo, una "conciencia negativa", en el sentido de que su identidad se expresaba solo a través de

una oposición que consagraba a la vez su diferencia y su antagonismo respecto a sus dominadores. Era una identidad cuyos límites estaban marcados por las condiciones mismas de subordinación bajo las que el campesinado vivía y trabajaba; solo que las relaciones se hallaban invertidas. Los signos de la dominación, como ser la imposición de rentas e impuestos o el poder de castigar, se convirtieron así en blanco de la resistencia. Un rasgo característico de la rebelión campesina era el impulso de los oprimidos por afirmar su resistencia ante la autoridad "no en términos de su propia cultura, sino de la de sus enemigos". Segundo, las formas de resistencia involucraban un alto grado de ambigüedad. Precisamente porque las relaciones de dominación resultaban invertidas en el momento de la insurrección, los signos de la rebelión se exponían a ser mal interpretados por los gobernantes, que no lograban distinguirlos de los signos "normales" de conductas aberrantes tales como el crimen. Pero, a diferencia del crimen, "las rebeliones son necesaria e invariablemente eventos públicos y comunales"; "el crimen y la insurrección derivan de dos códigos de violencia muy diferentes". Tercero, los movimientos campesinos insurreccionales tenían sus modalidades o formas características. Por un lado, el carácter político pero inherentemente negativo de la inversión de las relaciones de poder dominantes cobró la forma de la destrucción de los signos de autoridad, tales como la estación de policía, la oficina de recaudación de rentas del terrateniente o la casa del prestamista. Para el caso específico de la India colonial, Guha identificó cuatro formas de destrucción: arrasar, incendiar, comer y saquear. Por otro lado, la negatividad de la conciencia insurgente del campesino se expresaba también en la erección de una autoridad rebelde como imagen invertida de la autoridad que reemplazaba, y al igual que ella, de carácter público y dotada de sus propios poderes para imponer sanciones y contribuciones a la comunidad. Cuarto, la autodefinición del campesino insurgente, su conciencia respecto a pertenecer a una colectividad separada de sus enemigos y opuesta a ellos, se asentaba en la solidaridad. Su expresión especifica variaba de rebelión a rebelión, y a veces incluso de una fase a otra dentro de una misma rebelión. Frecuentemente se expresaba en términos de etnicidad, parentesco o alguna categoría de afinidad similar. Algunas veces se podía interpretarla como una conciencia de clase. Pero la solidaridad era la expresión total del carácter comunal de una insurrección, Quinto, dentro de la solidaridad así definida, el mensaje de la insurrección era transmitido con una facilidad y rapidez que las clases gobernantes consideraban a menudo desconcertantes, pero también estaba dotado de canales característicos. Uno de esos canales, por ejemplo, era el rumor, donde la fuente del mensaje era anónima y desconocida y no implicaba distinción alguna entre el comunicador y su audiencia. Absolutamente transitivo, el rumor, a diferencia de las noticias, era "un tipo autónomo de discurso popular". Finalmente,

la solidaridad de un campesinado insurgente también ocupaba un espacio geográfico específico. Los límites de este espacio geográfico estaban determinados, por un lado, negativamente, por la percepción rebelde de la extensión geográfica de la autoridad del enemigo, es decir, por un principio de exclusión; y, por el otro, positivamente, por una noción del espacio étnico ocupado por la comunidad insurgente, es decir, por el principio de solidaridad. La intersección de estos dos espacios definía la territorialidad de la insurrección.

La noción de comunidad

En todos estos aspectos identificados por Guha existe una única idea unificadora que le da a la insurrección campesina su carácter social fundamental: la noción de comunidad. Cada uno de los aspectos se expresa en formas políticas específicas a través del principio de comunidad. Sea mediante el carácter negativamente constituido de las formas y objetivos de la acción insurgente, que se definen por la aplicación del criterio del "nosotros" y el "ellos", sea mediante la autodefinición rebelde del espacio territorial de la insurrección, el principio de comunidad les da a todos estos aspectos específicos un carácter constitutivo fundamental como actos políticos intencionados de una conciencia colectiva. Este principio nos permite, nuevamente, leer en las acciones de un campesinado rebelde en el momento de la insurrección, el carácter constitutivo total de la conciencia campesina y nos permite relacionar estas acciones a las formas de existencia social cotidiana del campesinado.

Es importante destacar este punto, porque lo que hace el principio de comunidad como rasgo unificador característico de la conciencia campesina es situarla directamente en el polo opuesto a la conciencia burguesa. Esta última funciona a partir de la premisa del individuo y la noción de sus intereses (o, en un vocabulario más de moda, sus preferencias). En la política burguesa las solidaridades se construyen mediante un proceso de agregación a partir del cual los individuos se reúnen en alianzas basadas en intereses comunes (o referencias compartidas). El proceso es completamente opuesto en la conciencia de un campesinado rebelde. Allí, las solidaridades no crecen porque los individuos sientan que deben reunirse con otros con base en intereses individuales comunes; por el contrario, los individuos están obligados a actuar dentro de la colectividad porque se cree que los lazos de solidaridad que los unen ya existen. La acción colectiva no fluye de un contrato entre individuos; antes bien, las identidades individuales mismas derivan del hecho de ser miembro de una comunidad.

Esto implica que no puede entenderse la conciencia campesina en sus propios aspectos constitutivos si continuamos reduciéndola al paradigma de la racionalidad burguesa. Debemos aceptar que la conciencia campesina tiene su propia forma

paradigmática, que no solo es distinta de la forma paradigmática de la conciencia burguesa, sino que es, de hecho, su verdadero otro. El libro de Guha introduce esta propuesta teórica central y formula un desafío fundamental a los procedimientos metodológicos practicados no solo por economistas y sociólogos burgueses (incluyendo las variedades chayanovianas y de "economía moral") en busca de un "campesino racional" (como quiera que se lo defina), sino también por muchos estudiosos marxistas que escriben sobre la cuestión agraria.

No puede asignársele inmediatamente a esta noción de comunidad un único valor preciso basado en una institución social determinada tal como el totemismo o la casta o la secta religiosa. Las fronteras o formas de solidaridad en las rebeliones campesinas no tienen un carácter determinado único que pueda ser directamente deducido de su contexto socioeconómico inmediato o de su mundo cultural. Por el contrario, el aparato cultural de signos y significados —el lenguaje, en el sentido más amplio— a disposición de la conciencia campesina, lejos de ser estrecho e inflexible, es capaz de una vasta gama de transformaciones que le permite comprender y actuar dentro de contextos variables, tanto de subordinación como de resistencia. Es precisamente esta capacidad la que convierte a la insurrección en obra política intencionada de una conciencia insurgente activa y deliberada. Sin ella, esta conciencia podría ser, de hecho, fácilmente "objetivada", reduciéndola a una forma institucional determinada: tribu, casta, secta religiosa, localidad, o lo que sea. Tal reduccionismo subestima groseramente, y de hecho malentiende, la elasticidad ideológica y la capacidad de innovación de la conciencia campesina.

Las formas concretas de comunidad

Guha, por lo tanto, ha propuesto una forma paradigmática de conciencia campesina insurgente. Sus contornos son extraídos de una lectura del material sobre rebeliones campesinas en la India colonial desde el punto de vista del campesino como sujeto histórico activo y consciente. Sin embargo, en vista de que su objetivo es aislar una forma estructural invariante, de acuerdo al estructuralismo inherente en su método, no ha intentado darnos una historia de esta conciencia como movimiento de autotransformación. Más bien, al haber encontrado una vía de acceso a la forma estructural de esta conciencia en su autonomía, ha sentado las bases para formular las preguntas apropiadas sobre su historia.

El primer espacio donde puede comenzar esta interrogación es precisamente el que otorga unidad a la estructura de la conciencia campesina, tal como es descrita por Guha, es decir, la comunidad. Hemos visto que Guha, correctamente, no le asigna a la comunidad ningún contenido inmediatamente determinado; o bien, para formularlo en términos más precisos, aunque describe la comunidad en el

contexto histórico de una rebelión campesina particular en los términos pertinentes de clan, tribu, casta, aldea, etc. deja la conceptualización teórica de la comunidad en la conciencia campesina como un constructo formal, abstracto y vacío. Es necesario entonces intentar dar a este concepto crucial su contenido teórico distintivo. Ya tenemos un punto de partida para proseguir. Sabemos, por ejemplo, que la identificación del enemigo en las rebeliones campesinas, la separación del "ellos" y el "nosotros", ocurre en un marco donde las distintas comunidades se perciben en una relación de mutuo antagonismo. El mismo entramado de comunidades da lugar al establecimiento de solidaridades y alianzas en el campo rebelde (y, si vamos a eso, también en el campo enemigo), e incluso de colaboracionismo y traición. Las alianzas no se perciben como resultado de contratos basados en intereses comunes; más bien, se cree que son una tarea necesaria entre grupos unidos por lazos mutuos de parentesco: "Ustedes son nuestros hermanos. Deben unírsenos de inmediato". Esta invitación del primer grupo de rebeldes del levantamiento de Rangpur en 1783 a los campesinos de las aldeas vecinas era, en realidad, la forma normal de alianza insurgente en las rebeliones campesinas de toda la India. Se aplicaba incluso en caso de percibirse una ruptura de los deberes recíprocos, que no era visto como el rompimiento de un contrato. Cuando los habitantes de la aldea de Kallas les escribieron a los de Akola acusándolos de romper la solidaridad del movimiento durante la Rebelión del Decán en 1875, no alegaron reciprocidad de intereses. Antes bien, les dijeron: "Está mal que ustedes sigan en contacto con personas a las que se considera excluidas de la comunidad de aldea… Como consideramos que Kallas y Akola son una sola aldea, les hemos hecho las anteriores sugerencias".

Sabemos también que las fronteras de la solidaridad, la línea que separa el "nosotros" del "ellos", puede desplazarse conforme a los cambiantes contextos de la lucha. Pandey nos ha relatado como a mediados del siglo XIX, el conflicto entre los terratenientes Rajput y los tejedores musulmanes de un pequeño pueblo de Uttar Pradesh, se convirtió rápidamente en solidaridad de todo el pueblo en defensa contra ataques externos, para luego volver, en cosa de pocas semanas, a los conflictos intestinos, sin ningún signo aparente de que la gente del pueblo viera nada anómalo en estos rápidos cambios en las fronteras de la solidaridad. Hardiman, Sarkar y Chatterjee también han considerado el problema de las fronteras móviles de la solidaridad en términos del cambiante contexto de lucha.[8] Lo que se requiere ahora es una formulación del concepto de comunidad dentro de un conjunto de

8 Pandey, "'*Encounters and Calamities'*, 231-70; Hardiman, "The Bhils and Shahukars in Eastern Gujarat", 1-54; Sarkar, "Jitu Santal's Movement in Malda, 1924-1932. A Study in Tribal Protest", 136-64; Chatterjee, *Bengal 1920-1947: The Land Question*, 1984.

relaciones sistemáticas que dan significado a la identidad y a la diferencia mutua entre diversos grupos sociales.

En el contexto indio, el sistema de castas parece representar una forma paradigmática obvia para dar significado a la identidad y a la diferencia. Por un lado, las castas se separan entre sí como si fueran distintas especies de seres naturales, pero por otro, están recíprocamente vinculadas, como las partes jerárquicamente ordenadas de un único conjunto social. Según la antropología social tradicional, en la medida en que estas relaciones eran percibidas como constitutivas de un sistema, la interpretación dominante ha sido que es este el que brinda el marco para armonizar la interdependencia recíproca entre grupos separados, al inculcarles un conjunto de valores compartidos sobre la unidad del sistema como un todo.[9] Lo que no se reconoce es la naturaleza igualmente sistemática del rechazo expresado por los grupos inferiores en la jerarquía de castas, hacia estos valores supuestamente "compartidos". Al parecer, existe abundante evidencia que nos permite enraizar el sistema de castas en la totalidad de relaciones de poder, debido a que las relaciones cambiantes entre castas y los intentos periódicos por redefinir el contenido de la conducta ética en las religiones indias llevan siglos de una lucha continua, con treguas temporales, en el marco de relaciones sociales de dominación y subordinación. En otras palabras, estamos frente a la posibilidad de vincular una historia de las luchas campesinas con una historia del sistema de castas, y a través de ella, con una historia de las creencias y prácticas religiosas.

Existen poderosas razones para sospechar que el sistema de castas funciona como forma paradigmática no solo en la esfera de las relaciones entre jatis en el redil de la religión brahamánica; antes bien, probablemente se trata de la forma cultural general de conceptualizar y ordenar las relaciones de identidad y diferencia entre varios tipos de agrupamientos sociales. Significativamente, la palabra jati en la mayoría de las lenguas de la India puede usarse para designar no solo la casta, sino las aglomeraciones de casta, las tribus, razas, grupos lingüísticos, grupos religiosos, nacionalidades y naciones. Por supuesto, los antropólogos han advertido a menudo la existencia de castas o de formas tipo casta, no solo en grupos religiosos como los budistas, jains, o las sectas devocionales medievales que surgieron en oposición a la religión brahamánica, sino también entre los musulmanes y cristianos indios. Pero esta cuestión tiene un significado más amplio: necesita examinarse, en toda su concreción, el grado en que el sistema tipo casta brinda una forma cultural general para conceptualizar las relaciones de dominación, tanto como las de resistencia, entre diversos grupos sociales.

---

9 La argumentación más eficaz al respecto se encuentra en Dumont, *Homo Hierarchicus*, 1970.

Además del asunto de la identificación de las fronteras de la comunidad en contextos de lucha cambiantes, existe otro aspecto de la estructura interna de la comunidad en la conciencia campesina. Está claro que la noción de comunidad, especialmente en la población agraria no tribal, no es igualitaria, ni siquiera en materia de derechos sobre los medios básicos de producción, o sea, la tierra. En la mayoría de regiones de la India, en el sector de cultivos campesinos sedentarios, cerca a un quinto o más de la población, perteneciente a las castas inferiores, nunca ha tenido derechos reconocidos sobre la tierra. Sin embargo, la unidad de la comunidad se estableció de todas maneras a través del reconocimiento de derechos de subsistencia a todas los sectores de la población, así sea mediante derechos diferenciales que a su vez implicaban deberes y privilegios diferenciales. Lo importante, entonces, es que la noción de comunidad —ella misma una unidad diferenciada— funciona no solo entre los campesinos como comunidad y sus dominadores, sino entre los propios campesinos. La gama completa de posibilidades de alianzas y oposiciones, en las que las fronteras de la comunidad son móviles según los cambiantes contextos de lucha, puede ser vista así en funcionamiento en las relaciones entre sectores del campesinado. Este argumento va en contra de la idealización populista del campesinado como una comunidad igualitaria y armoniosa, libre de disensiones y luchas intestinas.

Una historia india de las luchas campesinas

Siguiendo a Guha, el argumento del grupo de historiadores de Estudios de la Subalternidad ha sido que, al estudiar la historia de las rebeliones campesinas desde el punto de vista de los campesinos como sujetos activos y conscientes de la historia, se logra acceder a ese aspecto de su conciencia donde ellos son autónomos, donde no están dominados. De ese modo, encontramos la manera de conceptualizar la unidad de esa conciencia como fundamentada en una relación de poder, es decir, de dominación y subordinación. La conciencia campesina, entonces, es una unidad contradictoria de dos aspectos: en uno, el campesino está subordinado, acepta la realidad inmediata de las relaciones de poder que lo dominan y explotan; en el otro, rechaza esas condiciones de subordinación y afirma su autonomía. También se ha argüido que la comunidad es el espacio donde esta unidad contradictoria de la conciencia campesina hace su aparición. Hasta ahora, la comunidad ha sido caracterizada solo en el sentido abstracto y formal. Pero existe suficiente material histórico como para iniciar una conceptualización más concreta de la comunidad, ella misma diferenciada, como el sitio de la lucha campesina, donde se establecen e impugnan los respectivos derechos y deberes.

Esto ya nos otorga una vía de investigación que probablemente se desvíe de las formas convencionales de estudio de las rebeliones campesinas en Europa. En efecto,

argumentaré que los debates recientes sobre el papel del campesinado en el movimiento nacionalista conducen al proyecto de escribir una historia india de las luchas campesinas.[10] En principio, este es un proyecto diferente al de una historia de las luchas campesinas en la India. La diferencia semántica implica una diferencia bastante radical de enfoque historiográfico. En el último caso, se aboga por un ordenamiento del material histórico sobre luchas campesinas en la India según un marco en que los conceptos y relaciones analíticas fundamentales se asumen como dados, y por lo general se establecen a partir de las formas de una historia universal (por ejemplo, la teoría de la transición del feudalismo al capitalismo, la teoría de la modernización, la teoría de los sistemas mundiales, la teoría de la economía moral del campesino, etc.). En el primero se busca en cambio descubrir en estos materiales las formas de un desarrollo histórico propio o inmanente, que se habría visto fracturado, distorsionado y forzado en el molde de la "historia mundial" solo por la violencia del colonialismo. El marco de esta otra historia no asume como dado el lugar que se le ha sido asignado en el orden de una historia universal, sino que somete más bien sus categorías supuestamente universales a un proceso constante de interrogación e impugnación que las modifica, transforma y enriquece. Su objetivo no es el de dar continuidad al curso de la historia precolonial borrando de la memoria histórica y de la realidad presente la experiencia del colonialismo: ello no solo sería arcaico y utópico; de hecho, incluso sería reaccionario pretender que tal cosa sea posible. Antes bien, la tarea consiste en enraizar la propia conciencia histórica en las formas inmanentes de desarrollo social que atraviesan la historia india, y desde esa perspectiva comprometer nuestra experiencia colonial en un proceso de lucha en el cual se niega y supera esta experiencia y se la reapropia en nuestros propios términos.

Esta agenda implicaría dejar las categorías universales de las formaciones sociales en un estado temporal de suspensión o, más bien, en un estado de tensión irresuelta. Pero, con todo, esta es una tarea fundamental para la práctica del historiador. La relación entre la historia y las disciplinas teóricas de las ciencias sociales es necesariamente una relación en que la pulcritud estructural de las últimas se ve constantemente perturbada y remodelada por el material intransigente de la primera. La defensa de una historia india de la política campesina deviene también así en un alegato para que el historiador o historiadora asuma su propio papel como agente provocador entre los cientistas sociales.

---

10 Para dos balances recientes de estos debates, ver O'Hanlon, "Recovering the Subject Subaltern Studies and Histories of resistance in colonial South Asia", 189-224; y Mukherjee, "Peasant resistance and peasant consciousness in Colonial Indian: 'Subaltern' and Beyond", 2109-20 y 2174-85.

Los autores europeos que escribieron sobre la India en los siglos XVIII y XIX propagaron la calumnia de que, debido a la falta de conciencia histórica de parte de los indios, no existiría casi ningún material sobre la historia de la India, salvo unas cuantas crónicas judiciales, hagiografías y tablas genealógicas de veracidad cuestionable. Esta tergiversación no debe atribuirse solamente a las maliciosas intenciones de una mentalidad colonial en busca de manchar la reputación de los pueblos conquistados. Existen dificultades más profundas con la concepción misma de la historia como forma de conocimiento en la Europa postiluminista. Vista desde un punto de vista europeo, la abrumadora masa de materiales que sirvieron para moldear las instituciones y prácticas de relación social del pueblo indio, y que sobrevivieron como evidencia palpable de un pasado vivo, simplemente no gozaron de reconocimiento como material histórico válido. Toda evidencia que no se ajustara a un orden lineal de progresión de formas estatales definidas como principados, reinados e imperios, fue relegada al dominio exótico y atemporal de la etnología india, donde la historia desempeñaba solo un papel marginal.

Hoy sabemos que la situación es básicamente la opuesta. La variedad de formas estructurales de relación social en la India, la complejidad de sus interconexiones, sus múltiples niveles y grados de diferenciación, las formas ideológicas de la identidad y la diferencia, y la larga trayectoria de evolución histórica de estas formas a partir de las luchas sociales, están estampadas en las creencias y prácticas vivas del pueblo. Por su sola amplitud y complejidad, este material es incomparablemente más rico que lo que reflejan las historias heredadas de Europa, y el florecimiento de la antropología moderna en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial lo ha puesto en evidencia ante la conciencia europea. De hecho, los recientes intentos de exhumar una "historia popular" europea de entre los escombros de un pasado muerto han sido provocados, precisamente, por el desafío que plantean las nuevas ciencias de la antropología y la lingüística a los dogmas aceptados del conocimiento europeo postiluminista, al trabajar sobre materiales provenientes de sociedades no europeas.

Ahora que existe mayor avidez por encarar esta evidencia como material histórico, su misma riqueza nos fuerza a levantar las manos y declarar que se trata de algo demasiado complejo. Todo cientista social practicante en la India estará dispuesto a reconocer este sentimiento de insuficiencia e impotencia. Para los etnógrafos coloniales, estos materiales era evidencia de la mescolanza desordenada propia del misterioso oriente, y para los administradores coloniales, prueba adicional de la necesidad de imponer linealidad y orden a una sociedad ingobernable. Para los nacionalistas indios, era evidencia de la grandeza de la tradición indígena, capaz, según ellos, de absorber formas sociales diversas en un todo único, sin destruir las

huellas de la diferencia. No es necesario decir que la perspectiva colonial tendía a enfatizar el desorden inherente a la sociedad india y su carencia de una conciencia unificada, en tanto que los nacionalistas glorificaban su capacidad integradora, sin reparar en las considerables luchas internas que marcaron el proceso de absorción.

Para aquellos de nosotros que encaramos el problema hoy, el sentimiento de complejidad inmanejable es, si nos ponemos a pensarlo, tan solo un resultado de la insuficiencia del aparato teórico con el que trabajamos. Tales instrumentos analíticos tomaron forma principalmente a partir de los procesos de comprensión del desarrollo histórico europeo. Cuando se topan con la resistencia de un material intratablemente complejo, con seguridad la falla no está en el material indio, sino en los instrumentos importados. Si llegara el día en que el vasto depósito de la historia social india se hiciera comprensible a la conciencia científica, habríamos logrado, en el camino, una reestructuración fundamental del edificio de la filosofía social europea, tal como existe actualmente.

El segundo aspecto de la validez del material indio sobre las luchas campesinas surge, curiosamente, de una aparente debilidad. Comúnmente, existe la tendencia a considerar la evidencia sobre rebeliones abiertas del campesinado en la India como si estas fueran insignificantes en comparación con la experiencia histórica de la Europa medieval o con la de la vecina China. Se debe tener cuidado, sin embargo, al juzgar la naturaleza de tal insuficiencia. Por ejemplo, a veces se ha sugerido que una historia de la insurgencia campesina en la India resultaría improductiva, porque aquí nunca se ha dado una rebelión campesina que no sea localizada y breve. En realidad, primero que todo, el número de tales rebeliones "locales" es bastante considerable, y cientos de ellas figuran en el registro histórico desde más o menos el siglo XVII, a lo largo del periodo de gobierno británico, hasta el periodo contemporáneo del Estado postcolonial, en todas partes del país. En segundo lugar, en el contexto de un país tan vasto como la India, lo que parece ser meramente "local", involucra a menudo un territorio y una población rebelde mayores que los de las más famosas rebeliones campesinas de la historia europea. Pero la diferencia decisiva reside en otra parte. No cabe duda que las rebeliones campesinas en la India no parecen tener el mismo impacto político sobre la evolución de las formas estatales o las relaciones de propiedad jurídica, que el que tuvieron en Europa o en la China. Una razón importante para ello es que en la sociedad india, la dominación no se ejerció exclusivamente, y ni siquiera principalmente, a través de las formas legales del poder soberano encarnado en las instituciones del Estado o de los señoríos feudales. En consecuencia, la resistencia no se restringió tan solo a la esfera de las relaciones político-legales. El estudio de las luchas campesinas en la India debe entonces abarcar un campo de relaciones sociales mucho más amplio

que el que se considera convencionalmente apropiado para la historia europea. Por lo tanto, lo que el material indio exige para el estudio de los movimientos campesinos es, una vez más, la apertura y reestructuración de nuestras fronteras disciplinarias heredadas.

El movimiento de la conciencia

Las implicaciones inmediatas de todo ello para el proyecto de una historia india de la política campesina son, en primer lugar, que la esfera de las relaciones político-legales que emanan del Estado no puede seguir siendo considerada como el espacio exclusivo, y tal vez ni siquiera el principal, de la lucha campesina. En segundo lugar, en comparación con la "comunidad campesina" de la Europa feudal, la esfera de la comunidad aparecerá aquí como intrincadamente diferenciada y estratificada, dotada de una forma estructural que le permite una flexibilidad mucho mayor y, por consiguiente, mayores oportunidades estratégicas tanto para los campesinos como para las clases dominantes en la formación de alianzas y oposiciones. En tercer lugar, en los largos intervalos entre rebeliones campesinas armadas abiertas, o entre distintas fases de propagación de los grandes movimientos religiosos heterodoxos, se podrá encontrar, si se la busca, una lucha continua y generalizada entre campesinos y clases dominantes en el ámbito de la vida cotidiana. Las formas de este tipo de lucha van desde el ausentismo, la deserción, la desobediencia selectiva, el sabotaje y las huelgas, hasta formas verbales como la difamación, la ignorancia fingida, la sátira y el insulto —"formas brechtianas de la lucha de clases", como James Scott las ha descrito.[11] El bagaje de la cultura popular en la India ha preservado una colección enormemente rica de materiales y artefactos ideológicos que corresponden a estas formas cotidianas de protesta campesina, y que no han sido nunca incorporadas al estudio de los procesos de subordinación y resistencia en medio de los cuales han vivido y luchado los campesinos indios.

Esto nos conduce a plantearnos el último y más importante de nuestros problemas. Si nuestro objetivo es escribir la historia de las luchas campesinas bajo la forma de una historia en la que los propios campesinos figuren como agentes activos y conscientes, entonces su conciencia también habrá de tener una historia. Su experiencia de las diversas formas de subordinación y resistencia, sus intentos de enfrentar las cambiantes formas de vida material e ideológica, tanto en la vida cotidiana como en los fugaces momentos de rebelión abierta, tendrían que dejar una huella en su conciencia, como procesos de aprendizaje y desarrollo. Algunos autores,

11 Scott, *Weapons of the weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, 1985.

como Scott, han procurado privilegiar las formas cotidianas de resistencia sobre los momentos de rebelión abierta, porque se supone que las primeras son más perdurables y, a la larga, más efectivas en su transformación lenta y casi imperceptible de las condiciones de subordinación. Tal vez sea prematuro descartar este argumento en forma apriorística, pero el hecho es que la esfera de lo cotidiano, que es también la esfera de la aparente perpetuidad de la subordinación, está circunscrita por un límite más allá del cual surge el momento extraordinario, apocalíptico y atemporal de un mundo al revés.

El registro histórico de estos breves momentos de rebelión abierta nos permite vislumbrar la región no dominada de la conciencia campesina y percibir así lo cotidiano y lo extraordinario como partes de una misma unidad de tiempo histórico.

Para llevar más lejos este argumento, podemos señalar que, en las sociedades agrarias, es siempre el espectro de una rebelión abierta del campesinado lo que atormenta la conciencia de las clases dominantes, moldeando y transformando sus formas de ejercicio de la dominación. Esto se aplica tanto al Estado colonial en el periodo del gobierno británico en India, como a la situación actual, a pesar de haberse establecido derechos políticos universales en favor de la población adulta. Por supuesto, aproximadamente en los últimos cien años, la naturaleza y las formas de dominación sobre los campesinos han cambiado fundamentalmente. Las formas más antiguas de explotación y servidumbre feudal han sido reemplazadas en gran medida por nuevas formas de extracción del excedente, que están mediadas por mecanismos de mercado y políticas fiscales. A su vez, estos cambios no han sido resultado de reformas impuestas desde arriba; antes bien, desde los días del gobierno colonial, una serie de luchas campesinas han obrado sobre las estructuras de dominación para cambiarlas y modificarlas. Incluso las nuevas instituciones políticas del gobierno representativo, que pugnan por darle forma política al magma de relaciones sociales en un país agrario tan enorme, son a su vez moldeadas y asumen formas que resultarían irreconocibles en términos de las democracias liberales de Occidente. Para dar un ejemplo, el fenómeno de la masiva y uniforme oscilación en el voto a lo largo de grandes regiones, que ha sido característico de varias elecciones recientes en la India, es de una magnitud y extensión geográfica desconocidas para las democracias liberales occidentales, y resulta inexplicable en términos de los criterios normales de comportamiento electoral. ¿Es posible ver en ello la forma de una conciencia campesina insurgente que, habiendo aprendido a su manera los mecanismos del nuevo sistema de poder, estaría ahora expresándose mediante métodos totalmente nuevos de acción política?

Una historia india de las luchas campesinas nos revelará mucho más que simplemente el recuento de las rebeliones campesinas medievales, ya que se trata de

una historia que constituye nuestro presente activo y viviente. Es una historia que nos revelará por qué los campesinos, al identificar al Estado colonial como su enemigo —como en 1857 o 1942—, lograron ser mucho más radicales e intransigentes en su oposición que sus compatriotas más ilustrados. Es una historia que educará a aquellos de nosotros que pretendemos ser sus educadores. De hecho, una historia india de la lucha campesina es parte fundamental de la historia real de nuestro pueblo; queda en manos del/la historiador/a la tarea de descubrir en ella su propia autoconciencia.

Bibliografía

Amin, Shahid, 1983. "Gandhi as Mahatma Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-1922", en Ranajit Guha (ed.). *Subaltern Studies*, III. Delhi: Oxford University Press, 1-61.

Chatterjee, Partha, 1984. *Bengal 1920-1947: The Land Question*. Calcuta: K.P. Bagchi.

Das, Arvind Narayan, 1983. *Agrarian Unrest and Socio-economic Change in Bihar, 1900-1980*. Delhi: Manohar.

Guha, Ranajit, 1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial*. Delhi: Oxford University Press.

Hardiman, David, 1984. *Peasant Nationalits of Gujarat*. Delhi: Oxford University Press.

_____, 1987. "The Bhils and Shahukars in Eastern Gujarat", en Ranajit Guha, (ed.). *Subaltern Studies*, V. Delhi: Oxford University Press, pp 1-54.

Hegel, G.W.F, 1967. *Philosophy of Right*, trad. T.M. Knox Londres: Oxford University Press.

Louis, Dumont, 1970. *Homo Hierarchicus*, trad. Mark Sainsbury. Londres: Paladin.

Mukherjee, Mridula, 1988. "Peasant resistance and peasant consciousness in Colonial Indian: 'Subaltern' and Beyond", *Economic and political Weekly*, 23 (41-42): 2109-20 y 2174-85.

Murali, Atlury, 1988. "Civil Disobedience Movement in Andhra, 1920-1922: The Nature of Peasant Protest and the Methods of Congress Political Movilization", en Kapil Kumar (ed.), 1988. *Congress and Classes: Nationalism, Workers and peasant*. Nueva Delhi: Manohar, 152-216.

O'Hanlon, Rosalind, 1988. "Recovering the Subject Subaltern Studies and Histories of resistance in colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22 (1): 189-224.

Pandey, Gyanendra, 1978. *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934*. Delhi: Oxford University Press.

_____, 1983. "'Encounters and Calamities': The History of a North Indian Qasba in the Nineteenth Century", en Ranajit Guha (ed.). *Subaltern Studies*, III. Delhi: Oxford University Press, 231-70;

Sarkar, Tanika, 1985. "Jitu Santal's Movement in Malda, 1924-1932. A Study in Tribal Protest", en Ranajit Guha (ed.). *Subaltern Studies*, IV. Delhi: Oxford University Press, pp 136-64.

Scott James, 1985. *Weapons of the weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven/Londres: Yale University Press.

Siddiqi, Majid Hayat, 1978. *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-1922*. Nueva Delhi: Vikas.

Weber, Eugen, 1979. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Londres: Chatto & Windus.

En defensa del fragmento: escribir la lucha hindo-musulmana en la India actual[1]

Gyanendra Pandey

I

Esto no es un artículo. Es una declaración preliminar acerca de algunas de las dificultades de escribir la historia de la violencia, más específicamente en este caso, la historia de la violencia sectaria en la India colonial y postcolonial. La historia de la violencia queda fijada en la escritura de la historiografía de la India moderna como aberración y ausencia. *Aberración* en el sentido de que se aborda la violencia como algo alejado del curso general de la historia india, su forma distorsionada, su momento excepcional: de ninguna manera la historia "real" de la India.[2] *Ausencia* —y aquí la observación se aplica con más vigor a un campo más amplio que el de la historia de la India—, porque el discurso histórico ha tenido grandes dificultades para captar y representar el momento de la violencia. La "historia" de la violencia es, por ello, casi siempre acerca del contexto —acerca de todo lo que sucede alrededor de la violencia.[3] La propia violencia se considera como "conocida". Sus contornos y carácter sencillamente se dan por sentados: no hay necesidad de investigar sus formas.

La declaración que sigue es muy general, un escueto bosquejo por así decirlo de un argumento más amplio acerca de la naturaleza de las evidencias y los modos

---

1 Este ensayo fue publicado inicialmente en *Representations*, 37, (invierno 1992): 1-26. En español apareció en Saurabh Dube (coord.), 1999. *Pasados postcoloniales*. México D.F.: El Colegio de México, 353-392, de donde lo hemos tomado. Agradecemos a Saurabh Dube y al autor por permitirnos su republicación. (N. del E.)

2 Véanse las muchas reseñas de *Subaltern Studies* y del libro de Ranajit Guha *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, 1983, las cuales critican que estas obras se han concentrado demasiado en el momento de la rebelión y violencia abiertas. Esta crítica encaja con una tendencia más general en los "estudios campesinos" y la historia social que ha dado lugar al reciente énfasis en las "formas cotidianas" de la existencia y resistencia del pueblo: *cf.* J. C. Scott, *Weapons of the Weak*, 1985.

3 *Cf.* Lata Mani, "The Female Subject, The Colonial Gaze: Eyewitness Accounts of *Sati*" (ponencia presentada en un taller sobre "Cultura, conciencia y el Estado colonial", celebrado en Isle of Thorns, Reino Unido, 24-27 de julio de 1989), donde se hace una observación similar acerca de la condición de agente histórico (*agency*) y el momento del sufrimiento, entre otras proposiciones.

de análisis y representación empleados en el discurso histórico. La profiero de esta forma con la esperanza de enfocar algunos puntos para considerarlos de una manera que no sería posible en una declaración más detallada. Pero hago esto con alguna vacilación. Una razón de esta vacilación es que las formulaciones presentadas aquí están lejos de quedar resueltas de manera satisfactoria en este punto: dada la naturaleza de las cosas, puede ser que nunca queden resueltas satisfactoriamente.

Otra razón es que he tenido que adoptar en este texto un tono más personal que el que todavía, quizá, es común en la escritura de la ciencia social y la historia. Mi declaración surge en buena medida de la experiencia de los "disturbios" de Bhagalpur de 1989, la cual figura con cierto detalle en la segunda mitad de este ensayo. Al escribir acerca de esta experiencia hago un uso considerable de impresiones y observaciones personales reunidas como miembro de un equipo de diez personas que bajo la égida de la Peoples's Union for Democratic Rights (PUDR, Unión del Pueblo por los Derechos Democráticos) en Delhi, realizó una investigación sobre la situación en Bhagalpur tras la violencia en el lugar de los hechos. Desde luego, el uso de lo "personal" se fomenta actualmente en los análisis y escritos sociales, científicos y políticos. Sin embargo, no obstante los importantes avances ocasionados por el feminismo, siento que su uso es algo que todavía muchos de nosotros estamos aprendiendo a negociar: y me sigo sintiendo incómodo por algo que puede parecer una intromisión excesiva del yo del autor en lo que sigue.

Por último, y posiblemente lo más importante, vacilo porque mi crítica de algunos de los escritos más significativos sobre el conflicto social y político contemporáneo en la India puede parecer poco generosa, en especial con respecto a académicos y activistas que han levantado la voz con valentía ante las fuentes de la opresión y la explotación en nuestro Estado y nuestra sociedad. Solo puedo decir que la clase de crítica (y autocrítica) presentada aquí sería imposible sin las investigaciones y estudios pioneros de gente como Asghar Ali Engineer y organizaciones como la Peoples's Union for Civil Liberties (Unión del Pueblo por las Libertades Civiles) y la Unión del Pueblo por los Derechos Democráticos.[4] Es posible que mi crítica de sus escritos sobre la política y luchas contemporáneas parezca académica y

4 Es necesario hacer la misma observación respecto de la clase de escritura histórica y de ciencia social que se examina en este ensayo. He tomado deliberadamente mis ejemplos de algunos de los escritos de los mejores académicos liberales y de izquierda activos actualmente. Esto se debe a que es entre ellos, más que entre los chauvinistas historiadores y científicos sociales "hindúes", "musulmanes" o "sikhs", que se da un debate serio acerca del "secularismo" y "comunalismo" y el significado de la violencia sectaria. También me parece que una crítica de sus escritos no solo es más difícil de hacer, sino que, en términos de la construcción de una alternativa a las tendencias políticas e ideológicas dominantes (chauvinistas) en la India actual, es aún más necesaria.

de poca relevancia en lo inmediato. Sin embargo, quisiera creer que hay algún tipo de diálogo entre lo "académico" y lo "político" y que algunos de los argumentos presentados aquí contribuirán de forma modesta al debate actual sobre ciertos problemas políticos vitales de nuestro tiempo.

La presente declaración aborda la historiografía de la lucha sectaria. Esta historiografía funciona, como lo ha hecho por mucho tiempo, en un contexto político en el que la retórica del nacionalismo tiene una importancia central. En tiempos recientes, en especial a lo largo de los últimos veinte años, esta retórica ha adquirido un nuevo tono y un diferente tipo de estridencia. El sumamente centralizado poder del Estado que ahora se presenta con el nombre de la nación-Estado india, actúa cada vez más descaradamente en nombre de la "clase media", arribista y consumista, y sus aliados ricos en el campo ("el campesino rico"). Al fomentar la ambición del interés de este sector, el Estado ha mostrado su predisposición a estigmatizar a toda forma de oposición como "antinacional" —ya sea que esta oposición se ubique en la clase trabajadora de la industria, ya entre los pobres de las áreas rurales, ya en otros movimientos regionales y locales.

De los "fragmentos" de la sociedad india —las pequeñas comunidades religiosas y de casta, los sectores tribales, los trabajadores industriales, grupos de mujeres activistas, de los cuales se puede decir que representan la cultura y prácticas de las "minorías"— se espera que se alineen con la corriente principal (*mainstream*) (brahmán-hindú, consumista) de la cultura nacional dominante. Esta *mainstream*, que de hecho representa una sección muy pequeña de la sociedad, ha sido ostentada como *la* cultura nacional. La "unidad en la diversidad" ha dejado de ser el cometido del nacionalismo indio. Por el contrario, todo lo perteneciente a una minoría que no sea la clase gobernante, todo lo que representa un desafío, lo singular, lo local —por no decir todo lo diferente— aparece como una amenaza, una intrusión, incluso "extranjero" a este nacionalismo.

Los escritos sobre la política india necesitan poner en primer plano este impulso centrado en el Estado de homogeneizar y "normalizar", y poner en primer plano también la naturaleza sumamente cuestionada del territorio del nacionalismo. Parte de la importancia del punto de vista "fragmentario" yace en esto, en resistir el impulso de una homogeneización superficial y luchar por otras definiciones de la "nación" y de la futura comunidad política potencialmente más ricas.

No sugiero que la resistencia por parte de la "minoría" funcione siempre, ni siquiera habitualmente, conscientemente de esta manera. Pero el historiador, científico social o activista político que toma una distancia para analizar las condiciones de la sociedad india, quizá esté de acuerdo en que esto es una parte importante de lo que está sucediendo. También aquí está implicada una competencia historiográ-

fica, pues la estrecha y empequeñecedora visión del nacionalismo que describo más atrás se apoya no solo en una referencia a las tendencias mundiales actuales de las prácticas económicas y políticas de los Estados, ni tampoco solamente en aquellos que hablan de la India antigua como la cuna de la civilización y el almacén de todo lo que es bueno y valioso en el mundo contemporáneo, sino también en una historiografía "moderna" y declaradamente secular y nacionalista, que ha reafirmado las nociones de una unidad natural india y de una esencia nacionalista india.

Esta historiografía ha elevado la nación-Estado —de hecho, una forma contingente de la nación-Estado como se encuentra en la India actual— a la condición de fin de toda la historia: tanto así que la "Historia", en las escuelas, institutos y universidades de la India, sigue terminando generalmente en 1947. También ha forjado para nosotros las diáfanas categorías binarias con las cuales todos hemos tenido que trabajar:

secular *vs.* comunal
nacional *vs.* local (con demasiada frecuencia entendido como "antinacional")
progresista (="económico") *vs.* reaccionario (="cultural"),

categorías que solo desde tiempos recientes los historiadores han empezado a cuestionar seriamente.[5]

Incluso hoy, tras décadas de una vigorosa y refinada escritura de la historia de la pluma de académicos tanto izquierdistas como nacionalistas y liberales, la visión del "centro" sigue siendo el reconocido mirador privilegiado de una reconstrucción con sentido de la historia "india" y el archivo "oficial" (archivos del gobierno o, para periodos anteriores, archivos de las cortes) la fuente primaria para su construcción. Esta práctica historiográfica no logra, me parece, acentuar lo bastante el carácter provisional y cambiante de los objetos de nuestros análisis: "India" tanto como "Pakistán", "Awadh" o "Andhra Pradesh", la comunidad hindú o musulmana, la "nación", el "nacionalismo", el "comunalismo".

Al atribuir una cualidad "natural" a una unidad particular, como la India, y al adoptar su archivo "oficial" como la fuente primaria del conocimiento histórico tocante a ella, el historiador adopta la visión del Estado establecido. Sin lugar a duda esto ha sucedido en la historiografía de la India moderna. El excesivo énfasis puesto en la unidad (dada) de la India y la unidad de la lucha por lograr "su" independencia ha significado que la historia de la India desde principios del siglo XIX tendiera

5 Véase, por ejemplo, Nandy, "An Anti-Secularist Manifesto", Madan, "Secularism in Its Place", Chatterjee, *Bengal 1920-47: The Land Question*, 1984, "Preface"; Chakrabarty, "Invitation to a Dialogue"; Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, 1990.

a convertirse en la biografía de la nación-Estado emergente. También se ha vuelto una historia en la cual el relato de la partición y los disturbios hindo-musulmanes y musulmano-sikhs entre 1946 y 1947 que la acompañaron se descarta sin más.

La historia de la lucha sectaria en general y de lo que se ha dado en llamar "comunalismo"[6] en la India queda fijada en la escritura como una historia secundaria. La política "hindú", la política "musulmana" y la lucha hindo-musulmana aparecen como un elemento menor en el drama principal de la lucha de la India por la independencia de la dominación colonial; y se las asocia habitualmente con las maquinaciones de la clase gobernante colonial. Asimismo, las historias de la partición quedan fijadas en la escritura en general como historias de "comunalismo". Estas, como cabría esperar, son cualquier cosa menos historias de nobles esfuerzos. Ni siquiera son, en ningún grado de importancia, historias de lucha y violencia confusa, sacrificio y pérdida, historias de la forja tentativa de nuevas identidades y lealtades, o del surgimiento entre gente desarraigada y amargada de nuevas resoluciones y nuevas ambiciones. Son, en su mayor parte, relatos de los "orígenes" o "causas" de la partición, investigaciones de las oportunidades, los errores políticos o de los sucesos sociales y económicos menos manejables que supuestamente provocaron este trágico acontecimiento. Además, en estos relatos, la tragedia aparece como algo que, pese a todas sus consecuencias, milagrosamente dejó intacto el curso de la historia de la India. A pesar del surgimiento de dos, después tres, naciones-Estado independientes como resultado de esta partición, "la India", parecería decir esta historiografía, siguió con firmeza —y "naturalmente"— su camino secular, democrático, no violento y tolerante.

El libro de Bipan Chandra, *Modern India*,[7] el cual es quizá el mejor libro de texto sobre el periodo colonial para estudiantes que están por terminar el ciclo de educación media y los que pasan al nivel universitario, ilustra estos puntos más que bien.

> El 15 de agosto de 1947, la India celebró con júbilo su primer día de libertad. Los sacrificios de generaciones de patriotas y la sangre de un sinnúmero de mártires había dado su fruto […] Pero el sentimiento de júbilo […] estaba entreverado con dolor y tristeza […] (pues) incluso en el momento mismo de la libertad, una orgía comunal, acompañada de una brutalidad indescriptible, consumía miles de vidas en la India y Pakistán […] [305-306]

6 Véase en Pandey, *The Construction of Communalism*, 6 y ss., un examen del peculiar uso de esta palabra en la India.

7 Bipan Chandra, *Modern India*, 1971. Los números en las citas y en el texto que están entre corchetes remiten a las páginas de esta edición.

"Dolor y tristeza" por lo que solo se puede leer como el secuestro de una lucha ingentemente poderosa y noble. Sigamos leyendo:

> El símbolo de esta tragedia en el momento del triunfo nacional era la acongojada figura de Gandhiji —el hombre que había llevado el mensaje de *no violencia, verdad y amor y valor y hombría* al pueblo indio […] En medio de la alegría nacional, viajó a la tierra bengalí, asolada por el odio, tratando de llevar consuelo a un pueblo que aún entonces seguía pagando el precio de la libertad con una insensata masacre comunal [306, las cursivas son mías].

No se dice explícitamente quién fue el autor de este secuestro en este punto, aunque en otras páginas queda claro que los culpables fueron los comunalistas hindúes y musulmanes, los políticos reaccionarios y desde luego los británicos [296-297 y *passim*]. El secuestro conduce a una masacre insensata, cientos de miles de vidas perdidas por "el precio de la libertad". Empero, algo se calla. ¿Quiénes pagan? ¿Por la libertad de quién? En lugar de hacer estas preguntas, el libro de texto de Bipan Chandra pasa a dejar testimonio de cómo muere Gandhi, asesinado en enero de 1948, "mártir de la causa de la unidad"; y cómo el pueblo de la India, "con confianza en su capacidad y su voluntad de lograr sus objetivos […] entonces [a partir de agosto de 1947] empezó a construir la sociedad justa, la sociedad buena" [306-307].

Aquí "Gandhi" y "el pueblo" se convierten en símbolos de la esencia nacionalista, el espíritu indio, símbolos que fácilmente pueden usarse como sinónimos. "Gandhi" claramente representa al pueblo en el relato nacionalista de la lucha anticolonialista de la India. De manera similar, tras la desaparición de Gandhi, "el pueblo" aparentemente continúa la obra de Gandhi y marcha hacia adelante, sin ser afectado por la partición, disturbios, refugiados, etcétera, para construir "la sociedad justa, la sociedad buena".

El libro de texto de Sumit Sarkar,[8] más crítico, dirigido a estudiantes universitarios próximos a graduarse o graduados, propone un argumento diferente pero llega a la misma conclusión acerca del camino secular del pueblo indio. La conmovedora escritura de Sarkar habla de "el apogeo del Mahatma", desde 1946 hasta su muerte en enero de 1948, cuando se esforzaba casi por sí solo por tratar de controlar las pasiones que conducían al asesinato de hindúes, musulmanes y sikhs por todo el norte de la India. La futilidad de semejante "esfuerzo personal aislado" era, no obstante, evidente, como advierte el historiador.

---

8 Sarkar, *Modern India: 1885-1947*, 1983.

"Uno podría afirmar aún", dice Sarkar, "que la única alternativa verdadera estaba en el camino de la lucha masiva, militante y unida, en contra del imperialismo y sus aliados indios" [438]. Enseguida describe en un tono bastante optimista el persistente potencial para tal lucha.

> A pesar de la obvia perturbación causada por los disturbios, de ninguna manera esta posibilidad se vio obstaculizada completamente incluso durante el invierno de 1946-1947. Cinco meses después de los disturbios de agosto [las "grandes matanzas de Calcuta" de agosto de 1946], los estudiantes de Calcuta salieron de nuevo a las calles el 21 de enero de 1947 llevando a cabo manifestaciones que hacen pensar en estadounidenses con su consigna de "Hands off Vietnam", cuando protestaban por el uso del aeropuerto de Dum Dum por parte de aviones franceses, y todas las divisiones comunales parecían olvidadas en la absolutamente unida y finalmente victoriosa huelga de tranvías que duró 85 días, bajo la dirigencia comunista, que comenzó ese mismo día […] [438-39].

Asimismo, el autor se refiere a la "ola de huelgas" de enero y febrero de 1947 en Calcuta, Kanpur, Karachi, Coimbatore y otros lugares, solo para añadir: "Las huelgas […] proclamaban demandas puramente económicas; lo que seguía faltando era un mando político con la influencia y determinación suficientes" [439].

He tomado citas de dos de los mejores libros generales sobre la historia de la India colonial y del movimiento nacional indio, ambos de académicos que escriben siguiendo una filiación marxista, para destacar lo que quiero demostrar acerca de la dominación bastante notable del paradigma nacionalista en los escritos de la partición y la independencia. Esta escritura de la historia es parte de un discurso nacionalista más amplio, el cual encuentra una expresión vigorosa también en el cine, el periodismo y la literatura. Para la mayoría de la gente que vivía en lo que hoy son los divididos territorios del norte de la India, Pakistán y Bangladesh, la partición fue *el* suceso más importante del siglo XX —equivalente en términos del trauma generado y sus consecuencias a la Primera Guerra Mundial (la "gran guerra") para Gran Bretaña o la Segunda Guerra Mundial para Francia y Japón. La experiencia de la Primera y Segunda Guerra Mundial se conmemora en Europa Occidental y en Japón mediante la erección de importantes monumentos nacionales: no sorprende que en la India no haya nada comparable para

la partición. Sin embargo, la borradura de la memoria va más lejos en este caso.[9]

Al igual que en la escritura de la historia, en el cine y la novela los intelectuales indios han sucumbido a la tentación de celebrar la historia de la lucha por la independencia más que a ocuparse de la agonía de la partición. Esta declaración requiere de una calificación considerable. Ha habido un alud de estudios sobre la partición y la violencia sectaria entre 1946 y 1947 escritos en punjabi, urdu e hindi. Pero la "literatura sobre la partición" de los primeros tiempos —de la cual las devastadoras historias de Sa'adat Hasan Manto es el ejemplo más destacado— en buena medida se limitaba a las áreas del Punjab y sus alrededores barridas por la lucha durante los primeros diez años después de la partición, más o menos.[10] Las declaraciones literarias subsiguientes acerca de este tema que provienen del norte de la India caen con mucha mayor claridad dentro de la problemática secular nacionalista, para la cual la partición era una historia fallida —un fracaso intrigante y en efecto inexplicable. La obra clásica en este género probablemente sea *Aadha Gaon* (1966) de Rahi Masoon Raza.

Lo que es todavía más notable es que la violencia sectaria y sus consecuencias no figuren como un motivo central en la literatura bengalí del periodo posterior a la partición. Un estudio reciente nota que mientras la hambruna de 1943 parece haber conmovido profundamente a los hombres de letras bengalíes,

> la partición de Bengala [originada por la separación de Bengala oriental, que se volvió parte de Pakistán en 1947, de Bengala occidental que siguió siendo parte de la India] que […] cambió definitivamente todas las antiguas configuraciones socioeconómicas en 1947 y a partir de entonces, nunca se convirtió en un tema predominante de la novela bengalí incluso durante los años cincuenta y poco después de esa década.[11]

Desde luego en el cine, el gran director bengalí Ritwik Ghatak produjo una serie de incomparables declaraciones fílmicas acerca del dolor, desesperación y es-

---

9 Por ejemplo, no hay un equivalente de los debates en Alemania sobre el significado del Holocausto y de toda la experiencia del Nacional Socialismo. Los historiadores y filósofos alemanes han lidiado con la cuestión de si esto fue una aberración aislada en el tiempo o algo producto del "carácter nacional" alemán; *cf.* Adorno, *Minima Moralia*, 1951 y Jaspers, *The Future of Germany*, 1967.

10 Véase Memon, "Partition Literature: A Study of Intizar Husain" (y las referencias que cita); Ahmad, "Urdu Literature in India"; Rai, "The Trauma of Independence: Some Aspects of Progressive Hindi Literature, 1945-1947" y Hans, "The Partition Novels of Nanak Singh", ambos en Gupta (ed.), *Myth and Reality*, 1987.

11 Chakravarty, "The Freedom Struggle and Bengali Literature of the 1940s", en *Ibíd.*, 329.

peranzas de los desposeídos y desplazados por la partición: *Komal Gandhar* (1959), *Subarnarekha* (1962), *Titash Ekti Nadir Nam* (1973) y, de una manera más o menos indirecta, *Meghe Dhaka Tara* (1960). Pero Ghatak sigue siendo una excepción —y no debido únicamente a su brillante talento. En general en el cine bengalí, así como en la enorme industria cinematográfica en hindi y urdu cuya base es Bombay, así como también en la gran cantidad de filmes documentales producidos por la Film Division de la India, los cineastas han dedicado relativamente poca atención a la historia y consecuencias de la partición.

Entre las películas en hindi y urdu, el ejemplo que se destaca por encima de esto es *Garam Hawa* de M. S. Sathyu, notable declaración de principios de los años setenta, la cual retrata con sensibilidad la insanía colectiva, el desarraigo, el sinsentido de la existencia y las búsquedas atemorizantes de nuevo significado "en otra parte" que fueron el destino de tanta gente en los primeros años después de la partición. La serie de televisión *Tamas*, más reciente, basada en la novela homónima de Bhishma Sahni publicada en 1972, ha adquirido una importancia especial debido al público que alcanzó. Sin embargo, esta historia señala un regreso a una declaración nacionalista menos sutil en la cual *agents-provocateurs* y malévolos grupos misteriosos que controlan todo tras bambalinas engañan a un pueblo inocente y engatusado, pero valiente. Además, la partición se representa aquí como si fuera un desastre natural en el cual las acciones humanas tienen un papel menor: alejadas del torrente de la vida diaria. Como ya hemos notado, esta es también la línea que ha seguido la respetable y académica historiografía nacionalista.

Las razones de esta suerte de supresión que acabo de describir no son difíciles de encontrar. Las diferencias y luchas entre hindúes y musulmanes persisten aún hoy en la India, y al contar la historia de estas luchas surge el peligro real de abrir viejas heridas. Además, no hay consenso entre nosotros acerca de la naturaleza de la partición. No tenemos medios de representar una pérdida tan trágica, ni de atribuir —o más bien, aceptar— la responsabilidad de ello. En consecuencia, nuestra historiografía, periodismo y cinematografía nacionalistas han tendido a generar algo así como una amnesia colectiva. De manera consciente o no, han representado la partición y todo lo que la acompañó como una aberración. El 14 de agosto de 1947 (el día que se fundó Pakistán) se convierte en un accidente, un "error" —un error cuya responsabilidad no nos atañe, sino a "otros".

Quisiera sugerir, además, que nuestros análisis de la política y las luchas en la India tras la independencia se han apegado bastante a estas directrices. Buscaré demostrar esto mediante un examen de la historiografía del "comunalismo contemporáneo". Hay otro beneficio incidental que puede fluir de dicho examen. Los acontecimientos recientes y los escritos sobre ellos revelan por su inmediatez e

incertidumbre muchas de las vicisitudes de las evidencias y de la representación a las cuales los historiadores de las primeras épocas se creían inmunes.

Aunque el contexto inmediato para las observaciones que siguen es la experiencia de "disturbios" recientes, particularmente los sucedidos en Bhagalpur en 1989, quisiera subrayar que las dificultades de reunir evidencias y de representación que surgieron aquí señalan la insensatez de usar "evidencias" de —digamos— cincuenta o cien años atrás como si fueran de alguna manera "transparentes": relatos sesgados, sin lugar a duda, pero relatos que pueden ser equilibrados al compensarse unos a otros, mediante adiciones y substracciones apropiadas, para darnos una reconstrucción más o menos adecuada de la "historia".

II

Se ha vuelto cosa común en los escritos recientes describir una lucha tras otra como "posiblemente la peor desde 1947", tanta ha sido la magnitud y brutalidad de la violencia sectaria en los años ochenta.[12] Bhagalpur 1989 fue uno de estos devastadores brotes. Esta ola de violencia en Bhagalpur empezó la última semana de octubre de 1989. Incendiarismo, saqueo y asesinatos cundieron desde la ciudad al campo circundante y asolaron la región prácticamente sin freno durante varios días. Entonces la situación fue controlada en algo por fuerzas militares y paramilitares; pero una atmósfera de miedo y terror persistió durante meses.[13]

Dada la dimensión de los "disturbios", y el infame papel de la administración local al fomentar los ataques y destruir las evidencias, es imposible establecer los "hechos" de este acontecimiento —lo que los historiadores tradicionales gustan de llamar la "substancia" del relato. Es posible que hasta mil personas hayan sido asesinadas durante el tiempo que duró esta ola de violencia, la mayor parte de ellas musulmanes: pero los cálculos del número de víctimas siguen variando enormemente.[14] Durante los primeros días de los "disturbios", muchos trenes fueron detenidos en diferentes lugares en Bhagalpur y distritos aledaños, y de muchos sacaron a los viajeros musulmanes y los lincharon: pero nadie puede decir con certeza

12 Los sucesos de Delhi 1984, Meerut 1987, Bhagalpur 1989 han sido reseñados de esta manera. Véase un ejemplo aún más reciente en el reportaje de Tavleen Singh sobre los comentarios acerca de los disturbios de Gonda, *Indian Express*, 14 de octubre de 1990.

13 Los detalles incluidos en los siguientes dos párrafos están tomados del informe de la PUDR, *Bhagalpur Riots*, Delhi, abril de 1990 y de las notas en que se basa.

14 Mientras mucha gente de las localidades en cuestión no bajaba la cifra de víctimas de dos mil, la cuenta oficial de muertes fue de 414, hasta abril de 1990. Los cálculos extraoficiales más cautelosos sugieren que quizá mil personas hayan perdido la vida, 90 por ciento de la cuales eran musulmanes; *Ibíd.*, 1.

cuántos fueron asesinados de esta forma —ni siquiera los perturbados viajeros hindúes que tuvieron la mala fortuna de estar en alguno de estos trenes y vieron sacar a la gente de los vagones en que se encontraban. En los ataques más importantes, en las áreas rurales así como en la ciudad, no hubo compasión para viejos ni bebés, ni mujeres, ni niños. Cunde la impresión de que raptaron a las mujeres y las violaron en gran escala, pero ninguna de las víctimas sobrevivientes ha querido hablar de las violaciones: los cinco casos específicos registrados por el equipo de la PUDR que llevó a cabo la investigación en Bhagalpur en enero de 1990 fueron incidentes que mujeres informantes musulmanas habían oído mencionar.

Lo que está fuera de toda duda es que la extensión y saña de los ataques prácticamente no tenían precedente, incluso para un distrito que ha vivido mucha violencia sectaria en el pasado, incluyendo "disturbios" en 1946. En el peor momento de la violencia en octubre-noviembre de 1989, cerca de 40 mil personas se vieron forzadas a abandonar sus hogares y vivir en refugios provisionales. La destrucción y el saqueo de propiedades se dio a escala masiva durante semanas. El miedo generado entre la población musulmana claramente minoritaria era tal que muchos se negaban a regresar a sus casas incluso tres meses después del brote inicial de violencia: se calcula que 10 mil personas todavía seguían en los "campos provisionales" para fines de enero de 1990, aparte de los que se habían mudado a la casa de parientes o amigos a lugares "más seguros" dentro o fuera del distrito de Bhagalpur. En ese entonces muchos musulmanes urgían a que se mantuviera la presencia de fuerzas militares o paramilitares permanentemente cerca de sus aldeas o asentamientos ("mohallas") como la única manera confiable de protección para ellos y algunos exigían que el gobierno les diera armas con el mismo fin. El ambiente seguía cargado de rumores y continuaban ocurriendo ataques y saqueos aislados: todavía se informó de un incidente de estos en marzo de 1990.

¿Cómo escribimos la historia de semejante acontecimiento? En Bhagalpur, los "archivos" del Estado, esas fuentes oficiales que generaciones de historiadores y científicos sociales han tratado como relatos básicos, más "confiables" o al menos más "abarcadores" que cualquier otra fuente, están perdidos en su mayor parte. Al igual que los historiadores en general, muchos equipos de investigadores independientes que han visitado Bhagalpur han estado ansiosos de obtener el relato oficial para establecer "una imagen de conjunto" en medio de una investigación que por lo demás es confusa.[15] Pero la visión desde el centro ha sido destruida en gran me-

15 Me refiero aquí a nuestros propios esfuerzos como equipo de investigadores. Satish Saberwal y Mushirul Hasan también notan la "totalmente injustificada confianza" de los medios de comunicación masiva en la versión oficial de los sucesos en casos recientes de luchas

dida en este incidente, en cualquier caso para los absolutamente críticos primeros días de los "disturbios". Un reportaje del *Sunday Mail* del 11 de febrero de 1990, elaborado tras una investigación de quince días de la masacre de Bhagalpur y sus secuelas, resume la situación:

> Registros cruciales del periodo, en especial los de las tablas [del] entonces magistrado de distrito […] y superintendente de policía […], están perdidos.
>
> La evidencia sugiere con fuerza que el [magistrado de distrito] […] con toda probabilidad destruyó el cuaderno de registro de la sala de control central en la cual se registraron las muchas llamadas de auxilio durante la aciaga semana. Resulta extraño que el nuevo cuaderno que se ha colocado en la oficina no mencione estos incidentes.
>
> ***
>
> […] [El superintendente de policía de entonces], que a partir de ahí ha dado mucho de qué hablar, también ha dejado a su sucesor […] sin ninguna pista con qué trabajar. Sus registros muestran un único informe anexo acerca de la masacre de Chanderi [uno de los peores incidentes en el campo], solo porque la Suprema Corte de Patna emitió un aviso.

Incluso el informe conjunto del magistrado de distrito y del superintendente de policía sobre el primer incidente en Tatarpur Chowk [en la ciudad de Bhagalpur] el 24 de octubre que encendió la mecha se cuenta entre los papeles cuyo rastro se ha perdido. Por increíble que parezca, el hecho es que no hay declaración de los hechos disponible ni en la oficina del magistrado de distrito ni en la del superintendente de policía.

Esta clase de destrucción o eliminación de los registros desde luego no carece de precedentes: los británicos la practicaron a gran escala en la India desde 1937 y no hay duda de que ha habido muchos otros casos desde la independencia. Sin embargo, lo que se señala con menos frecuencia es la destrucción consecuencia de la construcción sistemática de evidencias por parte de todos los bandos, oficiales y no oficiales, cuando sucede un acontecimiento de esta clase. La violencia produce la necesidad de reunir pruebas, de descubrir procesos y contradicciones ocultos que normalmente puede ser que prefiramos ignorar; pero la violencia también acaba con las "evidencias" e incluso, en buena medida, la posibilidad de reunirlas de una

---

de este tipo; "Moradabad Riots, 1980: Causes and Meanings", 208.

manera y forma que la ciencia social actual considere aceptable. Permítaseme ilustrar esto con referencia al trabajo del equipo de la PUDR en Bhagalpur.

A pesar del tamaño de este equipo [16] y las larguísimas horas que dedicó a su labor durante su visita de ocho días al distrito, nos vimos atados de manos por serias limitaciones. La mayor parte de la gente con la que hablamos en Bhagalpur era musulmana. Estas personas fueron las principales víctimas de los "disturbios"; vivían en campos de refugiados; eran los que estaban dispuestos a hablar, quizá tenían necesidad de hacerlo. Los hindúes de muchas de las áreas más afectadas nos recibieron con un calculado silencio, cuando no hostilidad.[17] Los hindúes con los que pudimos hablar fácilmente provenían de un sector bastante estrecho: intelectuales, activistas políticos, profesionistas y funcionarios de clase media, quienes tenían opiniones (o "teorías") establecidas sobre lo que había ocurrido.

Además, cuando nos encontrábamos con las víctimas de la violencia u otros testigos presenciales, nos enfrentábamos al problema de qué preguntas hacer y cómo. La forma de una pregunta sugiere respuestas particulares y había respuestas particulares que estábamos más dispuestos a oír que otras. Este es un asunto que vuelvo a tratar más adelante. Pero teníamos una dificultad adicional desde el principio: ¿cómo se pregunta a víctimas de semejante barbarie —el padre y el hijo, o la madre y sus cuatro hijos pequeños que sobrevivieron porque no estaban ahí o se las arreglaron para esconderse en los campos, desde donde vieron asesinar a viejos y jóvenes, mujeres y hombres, a cualquiera que estuviera en la parte musulmana de su aldea—, cómo se pregunta a tales víctimas del terror detalles de lo que vieron?

Y no obstante, los "investigadores" están obligados a preguntar. Y algunas veces las víctimas, sobrevivientes y otros que estaban ahí, empiezan a hablar sin que se les pregunte —porque ya se les ha preguntado muchas veces, o porque es necesaria una narración pública de su sufrimiento. Sin embargo, esta narración también toma una forma prescrita. Aparece como un relato ritualizado, una memoria o recuento colectivo que se ha generado en nombre de toda la comunidad —"musulmanes" o "yadavs" (numerosa casta agrícola) o "hindúes" o los que sean. La práctica común en las "mohallas" y aldeas afectadas que visitamos era que nos llevaran a un punto

16 Como hace constar el informe de la pudr, el apoyo dado a este equipo de diez miembros por parte de activistas locales del partido Comunista de la India (marxista) "efectivamente duplicó nuestra capacidad". *Bhagalpur Riots*, 70.

17 Vale la pena notar, de hecho, que se nos insistió repetidamente que fuéramos a ver los lugares donde también los hindúes habían sido víctimas de los ataques —particularmente una aldea llamada Jamalpur y unas cuantas secciones de la ciudad de Bhagalpur. Habíamos decidido visitar estos lugares en cualquier caso, incluso antes de iniciar nuestra investigación en el lugar de los hechos en Bhagalpur, precisamente para que pudiéramos ver y escuchar a "ambas partes".

central donde se reunía mucha gente y los "viejos" o los "educados" nos daban lo que podría llamarse el relato autorizado de los sucesos locales.

Incluso en aquellos lugares en que mujeres, jóvenes o igual niños hablaban con nosotros por separado, y entonces emergían diferencias de énfasis y prioridad en sus diferentes relatos, lo que nos decían seguía surgiendo como parte de una declaración colectiva. Los grandes rasgos de lo que ocurrió parecían ser conocidos por todos de la misma manera y las preocupaciones eran comunes a todos: el sufrimiento de la colectividad, la necesidad de protección y compensación, la identificación de aquéllos que habían demostrado ser amigos en la adversidad (principalmente organizaciones religiosas y en ciertos lugares donde había una presencia de la izquierda, activistas y asociaciones izquierdistas).

El equipo de la PUDR fue a Bhagalpur tres meses después de este brote de violencia, y es posible sugerir que la naturaleza ritualizada de estos relatos colectivos ya se había determinado mucho más para entonces. No obstante, no me queda duda de que una memoria colectiva, bajo una forma prescrita, habría tomado forma muy pronto tras el acaecimiento de los sucesos que describe. Esto tiene que ver con las condiciones de vida de las comunidades locales, la historia de las luchas anteriores y las difíciles relaciones con el Estado. Pero también tiene que ver con otro factor: que el propósito de la narración pública es al menos en parte el de transmitir efectivamente un punto de vista particular sobre el Estado y sus agentes.

La situación que produce cualquier brote de violencia de gran envergadura hace más profunda la división visible en cualquier momento entre la gente privilegiada y el pueblo llano en la India. Tales situaciones también sirven para nivelar a las comunidades y hacer que grupos enteros de quienes se sospecha algo formen parte del "pueblo llano". En esas ocasiones, el informante —habitante de una aldea lejana, artesano analfabeta, miembro anónimo de un refugio provisional e incluso la elite de una comunidad como los médicos o profesores universitarios— tiende a volverse parte de un sujeto colectivo que se acerca al investigador o investigadora como a "una persona influyente" y le hace un llamado de ayuda, justicia o compasión.

En consecuencia, gran parte de nuestras conversaciones con la gente local en Bhagalpur versaba sobre prolijos detalles de pérdida de propiedades, heridas y muertes que no necesariamente considerábamos centrales para nuestra investigación. Con insistencia se nos pedía ir un poco más lejos, a tal o cual aldea, para que viéramos nosotros mismos la destrucción de tal casa, para tomar nota también de tales o cuales nombres. Se nos pedía también asentar "Reportes de Primera Información" [First Information Reports] y evidencias que la policía supuestamente había omitido o rehusado asentar, o por lo menos que ayudáramos a asentarlos

pues, como algunos informantes dijeron: "Vivimos bajo una amenaza constante y bien pueden matarnos antes de que alguien se tome la molestia de asentar nuestras evidencias". En otros lugares no obtuvimos más que una escueta respuesta: "No sabemos nada. No estábamos aquí".

Con mucha frecuencia, los relatos que nos daban participaban del carácter de narraciones "con derechos de prioridad". Se construían de una manera más o menos consciente, para falsear "teorías" o explicaciones particulares del curso de los acontecimientos. Los "hindúes", a quienes se acusó de formar una procesión armada y seguir tácticas extremadamente agresivas durante su marcha por la ciudad de Bhagalpur, haciendo estallar así la violencia el 24 de octubre, declararon que se trataba de una ordinaria procesión religiosa, igual a cualquier otra que se hacía en las festividades importantes, y que se acompañaba de cantidades muy grandes de mujeres y niños que cantaban himnos religiosos y tocaban instrumentos musicales al caminar. Los "musulmanes", a quienes la administración local y otras personas acusaron de hacer preparativos para un "disturbio" desde mucho antes del 24 de octubre, declararon por todo el distrito y casi sin excepción que nunca habían tenido ninguna pelea con los hindúes y que no tenían ningún motivo de temer un "disturbio", que siempre había existido una perfecta amistad entre los hindúes y musulmanes del distrito, y que "incluso entre 1946 y 1947", mientras el resto del norte de la India ardía, no había (o muy pocos) problemas en Bhagalpur.

Incluso cuando la defensa del grupo o colectividad inmediata no estaba en juego, como cuando hablamos con profesionistas e intelectuales urbanos, la defensa de algo más amplio y más intangible a veces importaba: el "buen nombre" de la ciudad (o región), por ejemplo, o la posibilidad misma de que hindúes y musulmanes vivieran juntos en el futuro— lo que por supuesto tendrá que suceder. Esta clase de mentalidad era lo que llevó a mucha gente a subrayar la importancia de dar lo pasado por pasado. Quizá algún razonamiento similar estaba detrás de la pronunciada tendencia a echar la culpa del conflicto a "intrusos": dirigentes políticos en Patna y Delhi, "bandas criminales", una administración corrupta y cobarde. La teoría de una instigación y conducción "criminal" de los disturbios era especialmente popular. El argumento consiste en que "castas criminales" provenientes del otro lado del Ganges (que corre de oeste a este a través del distrito justo al norte de la ciudad de Bhagalpur) llegaron a la ciudad y a otros lugares donde hubo gran cantidad de luchas, que estas castas (designadas como "criminales" por el antiguo régimen colonial) fueron la causa de gran parte de la criminalidad en Bhagalpur incluso en otras épocas "normales"—, y que las bandas criminales que utilizaban libremente estos elementos "ajenos" fueron responsables en gran medida de la violencia en 1989.

Las dificultades de la reunión de evidencias son, sin embargo, solo una parte del problema de reconstruir la historia de sucesos como estos. El problema de cómo escribir acerca de semejantes experiencias, al que ya se ha aludido, es igualmente riesgoso, pues existe el peligro obvio de caer en lo sensacionalista, de exagerar y así presentar semejante lucha y sus consecuencias como extraordinarias —aberrantes. No obstante, existe, por otra parte, un peligro por lo menos igual de sucumbir a las exigencias de un discurso académico, de sanear, "naturalizar" y con ello mitigar y volver menos indigesto lo que es intensamente feo y desorientador. El discurso académico tiende también a orillar el momento de la violencia al ámbito de lo excepcional y lo aberrante, como trataré de mostrar en un momento.

Las discusiones acerca de la lucha sectaria en la India encuentran necesario tratar de equilibrar un relato de las atrocidades "hindúes" mediante un relato de las atrocidades "musulmanas" (o "sikhs"). Así, a unas cuantas semanas de nuestra visita a Bhagalpur, el ministro principal de Bihar habló, en un anuncio público, de las medidas tomadas para restaurar la normalidad, de la cantidad de templos y santuarios hindúes que habían sido destruidos en el distrito junto con grandes cantidades de lugares sagrados "musulmanes": contra todas las evidencias, pues ningún equipo de investigadores había informado de ningún templo o santuario hindú dañado o destruido en esta ocasión. Asimismo, un filme documental sobre los hechos violentos de Bhagalpur, elaborado por un emprendedor cineasta independiente, Nalini Singh, y mostrado en la televisión nacional en marzo de 1990, equiparaba a Jamalpur (la única aldea hindú que fue atacada durante el desarrollo de los "disturbios") a Logain (el lugar de las peores masacres de musulmanes), implicando que los ataques y las víctimas eran del mismo orden, aunque los cálculos más confiables sugieren que murieron siete personas y cerca de setenta casas y chozas fueron quemadas y saqueadas parcialmente en Jamalpur, mientras que en Logain hubo 115 muertos y todo el "basti" [asentamiento] musulmán fue saqueado, quemado y destruido.[18]

Esta supuesta exigencia "liberal" de documentar y presentar "ambas partes del caso" frecuentemente se acompaña de la búsqueda por parte de los científicos sociales de "fuerzas externas" y "circunstancias excepcionales", las cuales, según esta perspectiva, habrán de encontrarse detrás de semejantes actos de violencia extraordinaria. En cuanto a Bhagalpur, periodistas así como otros investigadores han señalado a elementos "criminales", a la administración local y a la maliciosa propaganda de la Vishwa Hindu Parishad (VHP) y otras organizaciones militantes hindúes. Así lo explica una nota periodística del 19 de noviembre de 1989:

18 PUDR, *Bhagalpur Riots*, 17.

> ¿Es posible que gente que vive en comunidad [siempre han vivido en comunidad] y comparte mutuamente sus preocupaciones cotidianas —acerca de la comida y bebida, el matrimonio de las hijas y la política electoral— hayan de volverse enemigos de la noche a la mañana? ¿Qué tiene que ver esta gente con la controversia sobre Babri Masjid y Ram Janmabhoomi [disputa político-religiosa ocurrida en el norte de la India]? Pero los elementos criminales de ambas comunidades vieron suoportunidad y verdaderamente con mucha rapidez llenaron la mente del pueblo con una venenosa locura.

El que esta labor de envenenar la mente del pueblo haya podido realizarse tan rápido no parece plantear ningún problema al escritor: su importancia nunca se discute. En lugar de ello se nos dice: "Los disturbios de Bhagalpur no son tanto producto de sentimientos sectarios ["comunales"] cuanto una calamidad provocada por criminales".[19]

La moral de esta historia, que se prolonga desde los relatos nacionalistas del periodo antes de la independencia, es que "el pueblo" es esencialmente secular. La misma nota periodística citada continúa así:

> Los criminales están armados con rifles, escopetas, bombas, hachas, hachuelas, lanzas y la bendición de [poderosos] dirigentes políticos. ¿Qué puede hacer el pueblo? [*Bechari janta kare to kya kare*?]. Los miembros de ambas comunidades [musulmana e hindú] deseaban vivir juntos en paz y amistad, pero al final los criminales lograron diseminar el veneno entre ellos.[20]

Las explicaciones de la violencia en términos de "procesos históricos más amplios" no son tan ajenas a esta clase de análisis como podría parecer a primera vista. En lugar de ocuparse de los propagandistas de la VHP y los elementos criminales, de la negligencia de los funcionarios locales, se ocupan de la "criminalización" de la política; la "comunalización" de la vida pública india, sin excluir al gobierno; cambios económicos a largo plazo —la ascendencia de las "castas atrasadas", surgimiento de nuevos grupos de negociación, sindicalismo, conflictos laborales, etcétera. El

---

19 Ver Prakash Vajpayee en *Navbharat Times*, 19 de noviembre de 1989, traducción mía.

20 *Ibíd*. He aquí otro ejemplo todavía más burdo del mismo tipo de argumento: "en la India el material básico [*raw material*] es muy bueno. Quiero decir, el pueblo. Es honesto, inteligente y generoso. Solo está a la espera de ser incorporado a la corriente principal [*mainstream*] de la nación. Lo que falta es una guía apropiada […]"; A. S. Raman, "Leaders to blame for communalism", *Sunday Mail*, 14 de octubre de 1990.

cuidadoso y detallado informe de la PUDR sobre los "disturbios de Bhagalpur", por ejemplo, hace una elaborada declaración —aunque algo confusa— sobre el complejo conjunto de circunstancias que rodeó este brote de violencia: "Una simplificación común de los disturbios ha consistido en achacar la responsabilidad de estos a criminales. En nuestra opinión es más exacto decir que la responsabilidad es de una suma de relaciones entre criminales, la policía, el gobierno, los políticos, la elite dominante y la economía y, en cualquier momento dado, una o todas estas cosas —junto con algunas personas de la región— fueron factores significativos y agentes en los disturbios".[21]

Sin embargo, con demasiada frecuencia la postulación de procesos históricos complejos de largo plazo no da lugar a la condición de agente histórico y a la responsabilidad humana, y se vuelve una declaración sobre el carácter esencial y perenne ("secular") de la mayor parte de la gente involucrada. La "dimensión económica" en particular tiende a emerger como el factor dominante. Dos ejemplos tomados de la obra de Asghar Ali Engineer, quizá el escritor más destacado en lo relativo al tema de los conflictos sectarios recientes, servirán para ilustrar este punto:

> *Jabalpur 1961*: La *causa aparente* fue la 'fuga' de una muchacha hindú con un joven musulmán. Sin embargo, aunque provocó la intervención de poderosos prejuicios religioso-culturales entre las dos comunidades […], no fue la verdadera razón. La *verdadera razón* era otra. El joven musulmán era hijo de un magnate *bidi* (tabaquero) local que había logrado establecer poco a poco su control sobre la industria *bidi* (tabaquera) local. Sus competidores hindúes estaban muy resentidos por este hecho. No carece de importancia el que la industria *bidi* perteneciente a los musulmanes en Jabalpur haya sufrido grandes daños durante los disturbios.
>
> *Bhiwandi 1970*: [Bhiwandi] es un próspero centro de la industria textil mecanizada, en la cual bastantes musulmanes son propietarios de telares mecánicos y una gran cantidad de artesanos musulmanes trabajan como tejedores en estos telares […] Asimismo, al estar ubicada en la autopista nacional Bombay-Agra, Bhiwandi recibe gran parte de su ingreso del cobro de derechos de puerta a los vehículos de transporte que pasan por el lugar. De manera que su municipio tiene un ingreso nada despreciable, por esto, la política munici-

21 *Bhagalpur Riots*, 6.

> pal local adquiere gran importancia. Diferentes partidos y grupos políticos compiten entre sí para hacerse del control del concejo municipal. Una parte de los musulmanes, dada su aumentada prosperidad debida a la industria textil, desarrollaron grandes aspiraciones políticas que desafiaron a la dirigencia tradicional, y esto llevó a una tensión comunal [...].[22]

En sus versiones más extremas, este punto de vista economicista tiende a reducir toda la historia a una lucha por la tierra y la ganancia. He aquí el relato de un periodista de la "Economía del comunalismo" en Bhagalpur:

> Sería simplista descartar los recientes disturbios comunales de Bhagalpur como una manifestación de la cara obscura de nuestra civilización. Debe enfocarse la atención en la ruinosa economía, la agonizante industria y la decadente estructura agraria feudal de la región que alimenta [¿alienta?] semejantes sucesos.

Además,

> La religión no es una consideración que tomen en cuenta los compradores y vendedores de [armas de fuego]. La ganancia es la motivación principal. Tienen un interés creado en mantener viva la tensión comunal [...] Otro factor que la mantiene es la ganancia que se obtiene de las operaciones de campos de refugiados [*sic*].[23]

Es obvio que no trato de sugerir que los intereses y contradicciones económicos carezcan de importancia. Sin embargo, hay cosas más importantes que un interés material estrechamente concebido incluso en la historia de nuestros propios tiempos. No obstante algunos de los escritos más refinados de las ciencias sociales siguen reduciendo la vida de hombres y mujeres al juego de intereses materiales o, en otras ocasiones, a grandes movimientos impersonales en la economía y la sociedad sobre los cuales los seres humanos no tienen control. El cometido de estos escritos es sugerir que la batalla "real" no está donde parece estar —digamos, en cuestiones históricas o nociones de honor, ni en la importancia central de la religión o en los lazos del pueblo con símbolos culturales y religiosos particulares— sino en la cuestión de los intereses materiales inmediatos.

---

22 Engineer, "Causes of Communal Riots", 36-37.

23 Jain, "Economy of Communalism", en *The Times of India*, reproducido en *India Pakistan Times*, mayo de 1990, 29.

En los conflictos a este nivel, además, sobre todo son los grupos de elite los que cuentan. Permítaseme citar una vez más el informe de la PUDR: "El mayor beneficio material de largo plazo que los grupos de elite [de las áreas rurales] probablemente obtengan de los disturbios actuales son tierras". O también, en cuanto a la persistente tensión entre hindúes y musulmanes en las aldeas: "uno de los factores más importantes que contribuyen a este estado de cosas es la propiedad, especialmente las tierras, de los que abandonaron sus casas. Los que tienen puestos los ojos en el despojo de tierras o en la compra de terrenos baratos siguen profiriendo amenazas".[24] (¿Solo ellos?)

Permítaseme reiterar, no obstante el riesgo de parecer superficial, que lo que trato de demostrar no es que la tierra y la propiedad no tengan importancia en la provocación o perpetuación de la lucha sectaria. Lo que quiero demostrar es que poner el acento en estos factores a menudo deja poco espacio a las emociones del pueblo, a los sentimientos y las percepciones —en una palabra, un espacio insuficiente a la condición de agente.

Hay un aspecto particular de este problema de la condición de agente, que puede ser expresado de forma más explícita. La masa "del pueblo" aparece llevando un papel bastante pasivo en muchos de nuestros análisis de situaciones de "disturbios". Son los intereses económicos, las luchas por la tierra, el juego de las fuerzas del mercado y con frecuencia la manipulación por parte de las elites, lo que controla las cosas. "El pueblo" encuentra su lugar, una vez más, fuera de la historia. De esa manera, quizá, sus cualidades prístinas (su "pureza") se conservan, pues el mensaje de gran parte de los escritos sobre la violencia sectaria en la India de los últimos tiempos es el mismo que se halla en las historias nacionalistas de antes de la independencia. Es sugerir que sucesos como los de Bhagalpur 1989 no representan el verdadero flujo de la historia india: son excepcionales, resultado de coyunturas inusuales. Es pretender que el que ocurran con las proporciones y frecuencia que hemos visto en los años ochenta sigue sin marcar una diferencia fundamental en el "secularismo" esencial del pueblo[25] y en nuestras caras tradiciones nacionales: "secularismo", "no violencia", "coexistencia pacífica".

---

24 *Bhagalpur Riots*, 32 y 37.

25 Debo añadir que "secularismo" y "comunalismo" posiblemente no sean los términos más útiles para usar en nuestras investigaciones de las conciencias sociales y políticas de los diferentes sectores del pueblo indio. Esto es un señalamiento hecho por varios académicos y también por mí en mi libro *The Construction of Communalism*.

III

Esto es, a mi parecer, una historia inaceptable. Es inaceptable no solo porque tiende a ser reduccionista y no solo porque sigue haciendo uso de una gastada retórica nacionalista, sino porque, quieran sus lectores o no, da una cualidad de esencial al "comunalismo" y a los "disturbios comunales", delineándolos como entidades transparentes e inmutables, alrededor de las cuales solo cambia el contexto. En esta parte, quisiera detenerme un poco más en las deficiencias de escribir la historia siguiendo esta dirección.

Un punto que ya demostré pero sobre el que quisiera insistir es que las grandiosas narraciones globales que producimos —y debemos seguir produciendo— como historiadores, politólogos, sociólogos y demás, tienden a ser únicamente acerca del "contexto", o por lo menos este es el interés primario: las "fuerzas más importantes" de la historia que se unen para producir violentos conflictos de la especie que hemos examinado anteriormente. Una ventaja, o si se prefiere, consecuencia de esto es que nos permite eludir el problema de representar el dolor. Se trata de una historia saneada que nos pone relativamente a salvo de un sentimiento de incomodidad con la cual logramos una relativa tranquilidad. En ella, la violencia, el sufrimiento y muchas de las cicatrices dejadas por la historia de esa violencia y sufrimiento, quedan suprimidas.

Sin embargo, me parece algo de la mayor urgencia que los historiadores y científicos sociales dediquen más atención al momento de la violencia y traten de alguna manera de representarla en sus escritos. Hay por lo menos dos razones para ello. En primer lugar, el momento de la violencia, y del sufrimiento, nos dice mucho acerca de nuestra condición hoy en día.[26] En segundo lugar, la experiencia de la violencia de maneras cruciales es parte integrante de nuestras "tradiciones", nuestro sentido de comunidad, nuestras comunidades y nuestra historia.

Las cicatrices de semejantes experiencias son evidentes, basta ver las construcciones populares de las historias con las que vivimos —la construcción de esos indolentes (o piadosos) personajes que suelen pasar por "el hindú", "el musulmán",

26 Un detallado reportaje periodístico acerca de la violación de dos monjas que eran maestras en una escuela conventual en Gajraula, Uttar Pradesh, habla de que los tres violadores, que no tenían encima más que ropa interior, se dirigían unos a otros con los apelativos de "ustad" y "gurú" (términos honoríficos), mientras sometían a las monjas a punta de pistola (*Hindustan Times*, 23 de julio de 1990). Esta es la clase de jerga que se atribuye comúnmente a jóvenes rufianes que molestan a mujeres y muchachas en los autobuses urbanos de Delhi y en las películas de Bombay. Vale la pena meditar en la cuestión de qué tan grande es el paso entre este tipo de acoso de mujeres y la clase de ataque violento que implica la violación.

"el sikh", que con demasiada frecuencia tienen consecuencias bastante terroríficas. No trataré, en esta breve declaración, de analizar en detalle la cambiante imagen propia de las diferentes comunidades religiosas y sus construcciones del Otro. Sin embargo, una referencia a algunos aspectos de la imagen de "hindúes" y "musulmanes", tal como aparece en la propaganda reciente de los hindúes, puede ayudar a ilustrar la importancia del problema.

Muchos observadores han señalado las nuevas alturas que han alcanzado la militancia y propaganda hindúes durante los últimos años. Esto ha sido de manera muy visible obra del Vishwa Hindu Parishad (VHP) y a las claras ha tenido que ver con la aumentada frecuencia y escalada del conflicto hindo-musulmán en los años ochenta. Sin embargo, lo que no se ha subrayado lo suficiente es que las violentas consignas y exigencias de organizaciones como el VHP y los "disturbios" que han hecho estallar no envenenan la mente "del pueblo" solo por un momento. Por el contrario, dada nuestra historia, los recursos disponibles para las fuerzas "seculares" y "comunales" del país, el oportunismo de la mayor parte de nuestros partidos políticos más importantes y los persistentes y repetidos brotes de violencia sectaria, las más indignantes insinuaciones acerca del carácter "maligno", "peligroso", "amenazador" de la "otra" comunidad —o comunidades—[27] llegan a ser aceptadas ampliamente y se convierten en parte del dogma popular.

Nada que no sea esta aceptación puede explicar la clase de atrocidades perpetradas en los casos recientes de lucha sectaria: el llamado a no dejar vivo a ningún musulmán hombre, mujer o niño, que se cumplió en varios lugares de Bhagalpur; la masacre de los dieciocho viajeros musulmanes que viajaban en un autobús de alquiler junto con el chofer hindú, cuando fueron detenidos en un camino rural importante dos semanas y media después de que cesaron los "disturbios" generalizados y su sepultura en un campo donde después se sembró ajo (el ajo se considera impuro); la mutilación de los senos de las mujeres; el empalamiento de niños y bebés, tras lo cual las estacas con todo y víctimas fueron lanzadas al aire al son de carcajadas y gritos de triunfo.[28]

Lo que está detrás de esta brutalidad enloquecida e increíble, sugiero, es la creencia de que las víctimas son monstruos reales o en potencia, que han hecho todo esto y cosas peores a "nosotros", o que lo harán a la menor oportunidad. En

27 Esto se verifica, desde luego, no solo en las construcciones de las diferentes comunidades religiosas, sino también en los estereotipos de las diferentes castas y comunidades tribales, cuando se les tilda de "sucias", "mendaces", "turbulentas", "feroces", "criminales", etcétera, los cuales han tenido una amplia influencia desde el siglo XIX, si no es que antes.

28 Todos estos casos sucedieron en Bhagalpur —véase *Bhagalpur Riots, passim*—, pero los ejemplos se multiplican al examinar otras áreas.

muchos casos, las supuestas atrocidades, para las cuales se supone que estas acciones son una justa recompensa, se toman como si hubieran sucedido "ayer" o "el otro día", en "la ciudad" o en un distrito vecino o un poco más lejos: en Bhagalpur el rumor que desató los peores ataques hindúes en el campo fue que todos los estudiantes hindúes que vivían en una casa de huéspedes propiedad de un musulmán en cierto lugar de la ciudad cercano a la universidad (muchos de los cuales venían por supuesto de las aldeas de Bhagalpur) habían sido asesinados durante los primeros dos días de los "disturbios".[29] En otros casos, la venganza parece haberse buscado por lo que "ellos" "nos" habían hecho, generalmente, en el pasado. Lo que importa destacar en esto, es que lo que resulta para muchos de nosotros una rabiosa e insensata propaganda hindú, es creída por una gran cantidad de personas.

En una de sus formas más "restringidas", esto conduce a la visión de que todos los musulmanes de la India son "pakistaníes": vean, nos dicen, su reacción durante cualquier partido de cricket entre la India y Pakistán. De esto se desprende el argumento según el cual los musulmanes locales se proponen crear otro Pakistán, en un lugar tras otro —Bhagalpur, Moradabad, Meenakshipuram (Tamil Nadu). A estas alturas estamos ya en el punto en que se representa a los musulmanes como inherentemente turbulentos, fanáticos, violentos.

Agresión, conversión, sexualidad desenfrenada: estos son los temas que constituyen la historia de la expansión del islamismo, tal y como la cuentan los historiadores y propagandistas hindúes. "Dondequiera que haya comunidades musulmanas, inevitablemente habrá una 'danza de aniquilación' en nombre del islamismo". Es "deber religioso de todo musulmán" "raptar y forzar a entrar en su propia religión a las mujeres que no son musulmanas". Varios panfletos y volantes distribuidos por las organizaciones militantes hindúes en lugares donde ha habido luchas últimamente pintan la imagen de un marido "hindú" y su mujer con dos hijos (*Ham do, hamaare do*; "Nosotros dos, Nuestros dos") al lado de una familia

29 De hecho, el rumor era infundado y fue divulgado intencionalmente. La mayor parte de los estudiantes que vivían en casas de huéspedes salieron de la ciudad tan pronto estallaron los disturbios, si no es que poco antes, y muchos fueron ayudados en su segura huida por sus caseros musulmanes. El número de estudiantes muertos o desaparecidos no pasa ahora de seis: de estos, solo han sido hallados los cuerpos de dos (uno hindú, el otro musulmán); *Bhagalpur Riots*, 12. Sin embargo, en la perturbada y peligrosa condición de la ciudad y del distrito en los primeros días tras el estallido de la violencia, al parecer muchos estudiantes no pudieron llegar a sus casas directamente. Durante este tiempo, y de hecho por mucho tiempo después, ni las autoridades del distrito ni las de la Universidad investigaron o desmintieron la historia de la masacre de estudiantes. Al contrario, se publicó en la prensa, e incluso se difundió la noticia por radio (tanto local como la BBC), y fue creída inmediata y ampliamente. Todavía gozaba de amplio crédito cuando visitamos Bhagalpur a fines de enero de 1990.

"musulmana" —un hombre con cuatro esposas y muchos hijos, acompañados de un lema que habla por sí solo: *Ham paanch, hamaare pacchis* ("Nosotros cinco, nuestros veinticinco").[30] Así, se desarrolla un "sentido común" o consenso totalmente nuevo, relativo a las prácticas maritales y sexuales de "los musulmanes" (aquí, como en otros casos, referido solo a los hombres musulmanes), a su perverso carácter y su violento temperamento.

Quizá baste para ilustrar el tenor de la reciente propaganda y creencias hindúes acerca de los musulmanes, si reproduzco aquí la substancia de solo un volante que se distribuyó en Bhagalpur en algún momento entre el último trimestre de 1989 y enero de 1990. Bajo el título de *Hindu Brothers Consider and Be Warned* (Hermanos hindúes, consideren y sean advertidos),[31] el volante pregunta:

> 1. ¿No es verdad que la población musulmana está aumentando, mientras la de los hindúes esta disminuyendo [*sic*]?
>
> 2. ¿No es verdad que los musulmanes están completamente organizados [preparados], mientras los hindúes están completamente desorganizados [dispersos]?
>
> 3. ¿No es verdad que los musulmanes tienen un inagotable suministro de armas mientras que los hindúes están completamente desarmados?
>
> […]
>
> 5. ¿No es verdad que el Congreso ha sido electo para gobernar durante los últimos cuarenta años con solamente 30 por ciento de los votos: dicho de otro modo, que el día en que los musulmanes lleguen a formar el 30 por ciento de la población, ganarán el poder?
>
> 6. ¿No es verdad que los musulmanes se convertirán en el 30 por ciento de la población en 12 o 15 años: dicho de otro modo, que en 12 o 15 años los musulmanes se convertirán fácilmente en los gobernantes de este país?
>
> 7. ¿No es verdad que, tan pronto obtengan el poder, destruirán a los hindúes desde la raíz, como lo hicieron en Pakistán?

---

30 Véase Asghar Ali Engineer, "On the Theory of Communal Riots", 62; y los volantes y panfletos coleccionados por el equipo de la PUDR en Bhagalpur. Las dos citas anteriores en este párrafo provienen de un volante titulado *Bhagalpur ka Sampradayik danga kyon?*, publicado en nombre del "Pueblo de Bhagalpur"; y Savarkar, *Six Glorious Epochs of Indian History*, 175.

31 *Hindu Bandhuon, Socho aur Sambhlo* (por Rajeshwar, Akhil Bharat Hindu Mahasabha), el cual se encuentra entre los panfletos mencionados en la nota anterior (traducción mía).

8. ¿No es verdad que, cuando destruyan a los hindúes, no se detendrán a pensar cuál hindú pertenece al (partido) Lok Dal, cuál es socialista y cuál un [o una] congresista, cuál pertenece a las castas "adelantadas", cuál a las "atrasadas", o cuál es un *harijan* (intocable)?

9. ¿No es verdad que las vidas y haberes de incluso aquella gente serán destruidos bajo el dominio musulmán, el cual usa hoy una política corrupta para hacer dinero ilegalmente y multiplicar su riqueza?

[…]

11. ¿No es verdad que después de conceder Pakistán, la tierra que quedó es manifiestamente de los hindúes?

[…]

13. ¿No es verdad que a los hindúes [*sic*] se les prohíbe comprar tierra o establecerse en Cachemira, mientras los musulmanes cachemiras son libres para comprar tierra donde quieran en el país?

[…]

16. ¿No es verdad que los cristianos [*sic*] tienen su propia "*homeland*"[32] o país, los musulmanes [*sic*] también tienen su propia "*homeland*" o país, donde gozan de todas las seguridades, pero que los hindúes no han podido conservar su país debido a que bajo la bandera del secularismo ha sido convertido en un "dharmshala" [hospicio]?

17. ¿No es verdad que mientras los hindúes estén en el poder, los musulmanes pueden vivir en paz, pero que tan pronto como los musulmanes lleguen al poder, la vida se tornará difícil para los hindúes —es decir, serán destruidos?

18. ¿No es verdad que todos los legisladores musulmanes [miembros del parlamento], independientemente del partido al que pertenezcan, pasan noche y día trabajando para favorecer los intereses de los musulmanes, mientras que no hay un solo legislador hindú en Delhi que haga a un lado el interés personal y se dedique a los intereses de los hindúes?

[…]

32 El texto en hindi usa la palabra inglesa.

> 21. ¿No es verdad que aquellas mujeres musulmanas que han sido divorciadas de sus esposos son mantenidas por el gobierno a través del Comité Waqf, con fondos tomados de los recursos públicos; lo que quiere decir que para la manutención y las gozosas —(o lujuriosas)— vidas de los musulmanes, la mayoría de la comunidad hindú ha tenido que llevar la carga de un impuesto adicional?
>
> Si estas cosas son verdad, entonces, hermanos hindúes, deben despertar de inmediato —despierten mientras es tiempo. Y prometan sacrificar su riqueza, su cuerpo, su todo en aras de la protección del pueblo y nación hindú y de la declaración de este país como una nación hindú.

Lo que se desprende de todo esto es por supuesto un horror a "lo musulmán" y la exigencia de "desarmarlo" mediante la privación de derechos y la desculturización: adopten "nuestros" nombres, "nuestro" lenguaje, "nuestro" vestido. La consecuencia es la exigencia de que si los musulmanes desean permanecer en este país, deben aprender a vivir como "nosotros" (¿quiénes?, esto nunca que da muy claro que digamos, pero en las circunstancias no parece importar):

> *Hindustan mein rahan hai, to hamse milkar rahna hoga.*
>
> ("Si desean vivir en el Indostán, tendrán que vivir como nosotros".)
>
> *Hindustan mein rahna hai, to Bande Mataram kahna hoga.*
>
> ("Si desean vivir en el Indostán, tendrán que proclamar el lema, Bande Mataram —Victoria a la madre".)

Junto a esto en ocasiones aparece el paradójico argumento según el cual "nosotros" haremos ciertamente justicia a minorías como la de los musulmanes, pues, como se trata abrumadoramente de conversos locales, "la sangre hindú fluye por sus venas".[33] Pero el mensaje central sigue siendo el mismo: "Vivan como nosotros" o —su sangriento corolario— sufran la aniquilación: *Babar ki santan, Jao Pakistan ya kabristan* ("¡Descendientes de Babar! Escojan: Pakistán o la tumba"),

33 *Cf.* Shankar, *Chetavni 2 Desh ko Khatra*, Vishwa Hindu Parishad s.f. Acerca de algunos de los problemas de lógica que surgen de la declaración de que los musulmanes indios son conversos (conversos a fuerzas) y al mismo tiempo descendientes de Babar (primer emperador mogol), véase Alok Rai, "Only bigots feel that conversions follow invasion", *The Times of India* (edición de Lucknow), 13 de agosto de 1990.

consigna que parece haber sido seguida al pie de la letra por grandes secciones de la policía y de la población local hindú en Bhagalpur y otros lugares.

El reverso de este envilecimiento de lo "musulmán" es la promoción de una imagen de lo "hindú" bastante diferente de la que había sido publicitada comúnmente desde los tiempos de la colonia hasta hoy. El acento de esta propaganda hindú militante no cae tanto en el carácter no violento, pacífico, tolerante de "los hindúes" —aunque sorprende que incluso esta proposición se conserve. Más bien cae en cómo "los hindúes" han sido tolerantes por demasiado tiempo; siguen siendo "demasiado tímidos"; la exigencia de los tiempos "no es tolerancia, sino coraje". "Los hindúes" deben reclamar ahora, por fin están reclamando ahora lo que es legítimamente suyo. Si los "cristianos" tienen su propia nación y los "musulmanes" la suya, ¿por qué habrán "los hindúes" de carecer de su propia nación, su propio país, su propio Estado en el único territorio que habitan, donde forman una mayoría absoluta y donde han vivido durante miles de años? Durante demasiado tiempo se les ha pedido a los "hindúes" que hagan concesiones sobre la base de su "tolerancia" y el pretexto del "secularismo"; ya no deben permitir este abuso, ya no deben dar concesiones. *Garva se kaho ham Hindu hain* ("Anuncien con orgullo que son hindúes") e *Hindu jaaga, desh jaagega* ("Los hindúes despiertan, la nación habrá de despertar"), han proclamado ruidosamente las paredes de Delhi y otras ciudades del norte de la India durante los últimos años.

El que estas tradiciones, valores, imágenes y autoimágenes asociadas a comunidades particulares no tengan nada de perenne o sacrosanto queda demostrado de forma contundente por la historia de la campaña "shuddhi", llevada a cabo por la Arya Samaj y otras organizaciones hindúes a partir de los últimos años del siglo XIX. Lajpat Rai observaba en su *History of the Arya Samaj*, publicada en 1914, que "*La Arya Samaj, al ser una iglesia védica*, y como tal una organización hindú, se enfrasca en el reclamo de sus *ovejas descarriadas que se han apartado del rebaño hindú* y convierte a cualquiera que esté dispuesto a aceptar sus enseñanzas religiosas".[34] El movimiento "shuddhi" fue una reacción directa a los ataques de los misioneros cristianos al hinduismo y a sus esfuerzos por convertir a hindúes de casta baja y en menor medida de casta alta en el siglo XIX; y la inspiración cristiana de la organización Arya (integrada en una "iglesia") y del lenguaje de Lajpat Rai ("ovejas descarriadas" […] llevadas de nuevo ante su pastor) es evidente.

Lajpat Rai también hacía notar que mientras "shuddhi" significa literalmente "purificación", la práctica militante hindú de fines del siglo XIX y principios del XX había transformado su significado. Ahora se aplicaba a una gama de prácticas:

34 Rai, *A History of the Arya Samaj*, 120 (las cursivas son mías).

i) *conversión* al hinduismo de gente que pertenecía a religiones "extranjeras"; ii) *reconversión* de aquellos que en algún momento de su pasado inmediato o lejano se habían integrado a una religión "extranjera", iii) *reclamación*, es decir, elevar la condición de las clases "antyaj" (deprimidas) y volverlas totalmente hindúes.[35]

Esta redefinición de la comunidad hindú y de la práctica hindú legítima, y esta adopción de tácticas "cristianas" como la conversión, tenían algo que ver con la importancia atribuida a las cifras en los cálculos políticos y administrativos del régimen en los últimos años de la India colonial.[36] A medida que la reafirmación de identidades comunitarias ganaba impulso a muchos niveles —hindú, musulmán, sikh, ahir, patidar, nadar, bihari, oriya, telugu— y la competencia económica y política alcanzaba nuevas proporciones, militantes organizaciones y dirigentes de la comunidad hindú hacían un llamado a los hindúes para que renunciaran a nociones y prácticas religiosas "perversas", a tradiciones de división de castas "tontas" y "antinacionales", a restricciones de comensalía mixta y de viajes al extranjero, a ideas "fantásticas" sobre la contaminación y la prohibición consecuente de reconversión que aseguraba que "millones de hindúes que fueron convertidos a la fuerza hayan seguido siendo musulmanes hasta la fecha".[37] En los años veinte, los miembros de la Arya Samaj y dirigentes hindúes más ortodoxos "redescubrieron" el "Devalasmrti", el cual se consideraba haber sido escrito un siglo o más después de los ataques árabes a Sindh, y prescribía prolijas reglas para la readmisión al hinduismo de hindúes que habían sido convertidos a la fuerza; y, en los años treinta, los ritos "vratyastoma" (supuestamente establecidos en el *Atharvaveda* y los *Brahmanas*) para la readmisión de los que se consideraba que habían caído de la sociedad "aria".[38] La autoridad de los Shastras [antiguos textos religiosos hindúes] había recibido un nuevo perfil para encajar en una nueva tradición.

Lo que es verdad de las "tradiciones hindúes", o sea que no son estáticas ni irreversibles, es verdad de las tradiciones, imágenes y autoimágenes de otras comunidades. También se puede decir que es válido, *mutatis mutandis*, para lo que durante setenta o más años se ha denominado sencillamente un "disturbio comunal". El carácter y modos cambiantes de la lucha sectaria, incluso en este periodo relativa-

---

35 *Ibíd.*, 120, n.

36 Acerca del impacto de la Gait Circular, la cual sugería que se elaboraran estadísticas separadas en el censo de 1911 para los "hindúes dudosos", por ejemplo, véase *Ibíd.*, 124-125, y Jones, "Religious Identity and the Indian Census", 91-92.

37 *Cf.* Savarkar, *Hindu-Pad-Padshahi or A Review of the Hindu Empire of Maharasht*, 272-273. Las palabras entrecomilladas están tomadas de Savarkar, *Six Glorious Epochs of Indian History*, 154, 188, 192 y 193 y *passim*.

38 Jordens, *Dayanand Sarasvati*, 170 y 322, n.

mente corto, necesitan un estudio cuidadoso, y es necesario subrayar que no hay un "disturbio" esencial alrededor del cual solo cambia el contexto.

La violencia sectaria de los años ochenta parece haber tomado formas nuevas y cada vez más horríficas. Las luchas recientes entre gente perteneciente a diferentes denominaciones religiosas no se ha limitado a batallas campales callejeras o misteriosos ataques y asesinatos en callejones, los cuales eran la característica distintiva de los primeros disturbios. Los peores casos recientes de violencia —Bhagalpur 1989, Meerut 1987, los "disturbios" anti-sikh de Delhi en 1984, los "disturbios" anti-tamil de Colombo en 1983, los "disturbios" hindo-musulmanes de Moradabad en 1980 y otros—[39] han llegado a convertirse en pogromos, masacres organizadas en que grandes multitudes, de cientos, miles y hasta, en algunos lugares, decenas de miles de personas han atacado las casas y propiedades y vidas de pequeños, aislados y previamente identificados miembros de la "otra" comunidad.

Actualmente, si hay una o dos muertes en algún incidente, como observaba un dirigente local del Partido Comunista (marxista) de la India de Bhagalpur, ni siquiera se considera un disturbio.[40] Los ataques dirigidos contra jóvenes y viejos, ciegos y minusválidos, mujeres, niños y bebés; el objetivo de exterminar al "enemigo" y de ahí la destrucción física (de vidas, propiedades, implementos de trabajo y sembradíos) a gran escala; la desvergonzada participación de la policía; el linchamiento de gente hallada en trenes o autobuses que pasaban por las áreas afectadas; todos estos rasgos se han convertido en las características habituales del "disturbio comunal" de hoy.

Cuando ocurrió por vez primera el linchamiento de pasajeros de ferrocarril a gran escala en 1947, se hizo el señalamiento según el cual el país recién había sido dividido, se estaban formando dos estados nuevos, necesitaban tiempo para consolidar sus posiciones, las fuerzas armadas y la policía también se habían dividido: confusión, criminalidad y violencia graves eran casi inevitables. Cuando se repitieron semejantes actos en 1984, se dijo que una dirigente mundial y una primer ministro enormemente popular había sido asesinada, y que cuando cae un coloso es natural que haya algún desorden, una reacción excepcional. Ahora se ha vuelto innecesario alegar circunstancias excepcionales cuando se lincha o se quema viva a

39 Para datos sobre algunos de estos, véase Engineer (ed.). *Communal Riots in Post-Independence India* y Engineer y Shakir (eds.). *Communalism in India*; pucl y pudr, *Who are the Guilty? Report of a Joint Inquiry into the Causes and Impact of the Riots in Delhi form October 31 to November 10*, Delhi, 1984; Uma Chakravarti y Nandita Haksar, *The Delhi Riots: Three Days in the Life of a Nation*, 1987; Tambiah, *Sri Lanka: Ethnic Fraticide and the Dismantling of Democracy*, 1986; y Das (ed.). *Mirrors of Violence*, 1990.

40 Entrevista con Shri Arun, Bhagalpur, 20 de enero de 1990.

la gente durante las luchas sectarias: los periódicos informan de estos sucesos, algunas veces en sus páginas interiores, sin un comentario especial.[41]

Está claro que esto no carece de relación con otros tipos de violencia en nuestra sociedad, en otros contextos —los cuales también pasan rápidamente de lo "extraordinario" a lo "ordinario". Considérese, por ejemplo, el somero reportaje sobre la muerte de cinco campesinos voluntarios de Bihar, entre las decenas de miles que se volcaron a Delhi para asistir a una manifestación política organizada por el Frente del Pueblo Indio (Indian People's Front), los cuales fueron atropellados y muertos por una furgoneta de tres ruedas cuando dormían sobre el asfalto la noche del 7 de octubre de 1990;[42] o los informes de intentos recientes de autoinmolación de estudiantes de escuela y universidad que protestaban en contra del establecimiento de cuotas de puestos de trabajo en el gobierno para gente de las "clases atrasadas",[43] los cuales pronto pasan a la tercera o quinta página de los periódicos nacionales tras su primera aparición sensacionalista en la prensa —lo cual desde luego no es menos problemático.

El discurso sobre la violencia estigmatiza sucesos de este tipo como "extraordinarios" pero los trata como si fueran completamente intrascendentes: comunes y merecedores de poca atención. Es en este contexto que abordo, finalmente, otro "fragmento" de Bhagalpur que proporciona una perspectiva un poco diferente de la violencia, un comentario diferente del significado de los "disturbios comunales" hoy en día. Presento este fragmento aquí no como un pedazo más, ni siquiera como otra especie de "evidencia". Lo propongo, en cambio, como la articulación de otra posición de sujeto que surge de una cierta experiencia (y entendimiento) de la lucha sectaria, la cual puede ser que diga algo acerca de los parámetros de nuestra propia posición de sujeto y de nuestro propio entendimiento. Además, esta articulación ofrece un comentario a los límites de la forma del discurso historiográfico y su búsqueda de la omnisciencia.

El fragmento en cuestión toma la forma de una colección de poemas escritos por un profesor universitario de Bhagalpur,[44] residente de una localidad mixta

---

41 Hubo ejemplos de esto en Badaun y Bhagalpur en 1989.

42 "5 rallyists crushed to death" [5 manifestantes mueren aplastados], *Hindustan Times*, 9 de octubre de 1990, 5.

43 Las protestas se dieron a raíz de un anuncio del gobierno emitido el 7 de agosto de 1990, que reservaba un porcentaje de puestos gubernamentales para las llamadas "demás clases atrasadas", aparte de los ya reservados para intocables y tribus. Para informes detallados de los desórdenes y las inmolaciones de protesta véase *Economic and Political Weekly*, *India Today* y los diarios nacionales de septiembre y octubre de 1990.

44 Harganvi, *Ankhon Dekhi Bhagalpur ke Bhayanak Fasad ko Dekhne Baad*, 1989. Las traducciones de los párrafos siguientes son mías.

hindo-musulmana, predominantemente de clase media baja, que no fue escenario de ninguna de las "grandes" matanzas de 1989, pero que sin embargo sufrió repetidos ataques cuyas secuelas y cicatrices durarán para siempre. En los poemas de Manazir Aashiq Harganvi, escritos en su mayor parte durante los primeros cinco días de la violencia, vemos algo del sentido del terror y desolación que experimentó entonces tanta gente en Bhagalpur. Los poemas hablan de obscuridad, de largas noches y de cómo esas noches y días parecían sucederse sin sentido, interminablemente. Hablan de la gritería llena de histeria que marcó esos tiempos, gritos de auxilio que sin embargo se ahogaron en medio de las carcajadas y gritos de los atacantes:

Jaan leva hansi
Bhayanak kahkahe
Bachao ki awaazen
Balwaiyon ke beech
phansi rah gayeen
(Risas sedientas de sangre
gritos terroríficos:
[nuestros] gritos de auxilio
perdidos entre los atacantes)

Tenemos aquí imágenes de campos cubiertos de cadáveres y la imposibilidad de contarlos:

Ek… tin… sattar
Sau… do sau… dhai sau,
Yeh ginti paar nahin lagegi
Inhen ginne se pahle hi
Tum aa jate ho
Bam aur goli lekar
Ginti ki tadad badhane
Lamhe ki rupahli tasveer
Koi dekhe aakar!
(Uno… tres… setenta
cien… doscientos… doscientos cincuenta:
esto es cuento sin cuento
pues antes que termine
ustedes vuelven otra vez
con bombas y balas
para aumentar las cantidades que hay que contar.

¡si tan solo alguien pudiera venir y ver
la belleza de este momento!)

Hay aquí una representación de la "vela", la espera del fin en la obscuridad y de la aparición de un atisbo de luz, pero también —lo que es más estremecedor— la espera de que sencillamente regresen los atacantes:

Dangai phir aayenge,
Aisa hai intezar
(Los alborotadores habrán de volver:
esperamos con expectación)

Entre estos poemas hay muchos que hablan de violación: una declaración metafórica de las humillaciones sufridas por una comunidad, ¿o una descripción literal de actos que sucedieron?

"Mar gaye bete mere
Biwi Mari
Aur yeh beti jise tum saath
mere kankhiyon se dekhte ho
beshumar haathon ne loota hai ise".
("Me mataron a mis hijos,
mi esposa está muerta
Y esta hija, a la que ves por el rabillo del ojo
sentada a mi lado
Cuántos han abusado de ella".)

Al igual que este poema, hay muchos otros dirigidos a vecinos y amigos —o a gente que alguna vez fue "vecina" o "amiga". Vecinos convertidos en asesinos, gente —conocida y desconocida— huyendo una de otra, y gente ("todos nosotros") temerosa de verse en el espejo por miedo de lo que ellos y nosotros podamos ver. En los poemas hay llamados, acusaciones. Hay imágenes de vacuidad:

"Kuch bhi nahin rah gaya hai kahin"
("No queda nada, en ninguna parte")
"Aadmi bahut hi bauna ho chuka hai
Apni lambai ka jhootha ahsas bhi baki nahin bacha"
("El hombre se ha convertido en un enano,
sin poder seguir engañándose de su estatura")
"Ham behad khokhle ho haye hain"
("Nos hemos vaciado [de significado]")

"Aadhe-adhure log"
("Gente mutilada, gente incompleta".)

Y la interminable búsqueda de nosotros mismos, de nuestros seres queridos, de nuestros amigos:

Khud apne aap ko dhoondte hue
Ab tum us kinare par khade ho
Jahan se koi nahin lauta
Koi nahin laut-ta dost
Ab to tum bhi nahin laut paoge
Yaad ki sirf ek shart rah jayegi ki jab bhi kahin
Fasad hoga
Tum bahut yaad aoge
(En la búsqueda de ti mismo ya has alcanzado aquella orilla
de donde nadie ha regresado
nadie regresa jamás, amigo mío.
Ahora también tú te has perdido para siempre:
Solo queda una condición de memoria que cuando quiera,
dondequiera
que suceda un disturbio
me acordaré de ti.)

Es un fragmento que nos dice mucho de los "disturbios" de Bhagalpur de 1989, y también nos dice cuánto de esta historia jamás podremos escribir.

IV

Los procedimientos historiográficos comunes desde el siglo XIX parecen haber necesitado tomar un centro prescrito (el de la formación del Estado, de la nación-Estado) como el punto de vista privilegiado del historiador y los archivos "oficiales" como la fuente primaria del historiador para la construcción de una "historia" general adecuada. El poder de este modelo puede verse fácilmente en la escritura de la historia moderna de la India.

Se trata de procedimientos que no son fácilmente desechables, tanto porque los Estados y naciones son principios centrales de organización de la sociedad humana actual, como porque el historiador debe necesariamente abordar periodos, territorios, grupos sociales y formaciones políticas constituidas en unidades o bloques. Sin embargo, el hecho de su constitución —por medio de la circunstancia his-

tórica y por medio del historiador— necesita ser tomado en cuenta. La provisionalidad y debatido carácter de todas estas unidades (objetos del análisis histórico) debe subrayarse.

Quisiera sugerir, en contra de los procedimientos establecidos, que, a pesar de toda su solidez y cobertura aparentes, lo que las fuentes oficiales nos dan también es un fragmento de historia.[45] Es más, lo que los historiadores llaman "fragmento" —el diario de un tejedor, un poemario de un poeta desconocido (a esto podríamos añadir todas esas literaturas de la India que Macaulay condenaba, mitos de la creación y canciones de mujeres, genealogías familiares y tradiciones históricas locales)— tiene una importancia central en el desafío de la construcción de la historia por parte del Estado, en el pensar otras historias y delimitar esos debatidos espacios mediante los cuales se busca constituir unidades particulares y destruir otras.[46]

Si el carácter provisional de nuestras unidades de análisis necesita ser destacado, también es el caso del carácter provisional de nuestras interpretaciones y de nuestros conceptos teóricos. La arrogación de un conocimiento "total" y "objetivo" para nada es tan común como solía ser en la escritura de la historia. No obstante, las tentaciones de discursos que pretenden ser omnímodos son grandes. El anhelo de un enunciado "completo", todavía sigue entre nosotros.

Esta urgencia seguirá siendo una parte importante y necesaria del esfuerzo historiográfico. Sin embargo, al mismo tiempo estaría bien que se reconociera el carácter provisional de las declaraciones que hacemos, su propia historicidad y ubicación en un contexto político específico, y en consecuencia la preferencia que dan a formas particulares de conocimiento, relaciones y fuerzas particulares de exclusión de los otros. Nada de esto significa negar la importancia o eficacia de ciertas posiciones de sujeto en un cierto contexto histórico. Sin embargo, en la situación presente de la India, el punto de vista omnímodo de un nacionalismo sin

---

45 *Cf.* Gramsci: "¿Es posible escribir (o concebir) una historia de Europa en el siglo XIX sin un tratamiento orgánico de la Revolución francesa y de las guerras napoleónicas […]? Uno podría decir, por ello, que el libro de Croce sobre la *Historia de Europa* no es sino un fragmento de historia". *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, 118 y 119. Debe quedar claro desde luego que no estoy defendiendo la clase de historia "objetiva" e "integral" que pedía Gramsci.

46 Cabría añadir que, dada la gran dificultad, cuando no imposibilidad, de traducir culturas y conciencias a otras lenguas, una nueva historiografía requiere también de un esfuerzo más concertado para recuperar lo que en la India seguimos llamando lo "vernáculo" (y también el dialecto) en términos tanto de las fuentes como del ámbito del debate histórico. Junto con ello, existe la necesidad de reconocer que lo "vernáculo" puede ser también lo "nacional", y de muchas maneras.

fisuras que al parecer muchos de nosotros hemos aceptado como científicos sociales e historiadores, parece especialmente inadecuado.

La historiografía nacionalista dominante que insiste en este punto de vista necesita ser desafiada no solo por su uso interesado de las categorías de "nacional", "secular", etcétera. Necesita ser desafiado también por el lugar privilegiado que da a lo que se suele llamar lo "general" en detrimento de lo particular, de lo más grande en detrimento de lo más pequeño, de la "corriente principal" [*mainstream*] en detrimento de lo "marginal"— por su visión de la India, y de todo el Sur de Asia, solamente desde la ciudad de Delhi.

El equipo del PUDR del que fui miembro estaba casualmente en Bhagalpur la víspera del día nacional de la India, el 26 de enero de 1990. La tarde del 25, oímos extractos de la Constitución india leídos en la televisión nacional: "Nosotros, el Pueblo de la India, habiendo solemnemente resuelto constituir a la India como una República Soberana, Socialista, Secular y Democrática, y asegurar para todos sus ciudadanos: Justicia social, económica y política; Libertad de pensamiento, expresión, creencia, fe y culto…".[47] La lejanía de Delhi se nos reveló de pronto en esa ocasión de una manera que es difícil volver a captar por medio de la escritura.

Durante los días inmediatamente anteriores, habíamos visto a hombres, mujeres y niños en muchos lugares, llevando sus cosas en pequeños bultos, huyendo de sus aldeas hacia lugares "más seguros" por miedo a lo que pudiera suceder el 26 de enero. Había un fuerte rumor según el cual ese día de fiesta nacional los musulmanes —"traicioneros" como siempre— izarían banderas negras (o incluso la bandera de Pakistán) en sus edificios religiosos y habría otro "disturbio". Habíamos visto acaloradas discusiones entre aldeanos y citadinos musulmanes, en las que unos hablaban de que huir solo agravaba los rumores alarmistas y los peligros, mientras que otros los acusaban de imprudentes en vista de "todo lo que ha pasado". Se nos pidió en un campo de auxilio anotar evidencias y "Reportes de Primera Información" porque la policía, que debía haberlos asentado, era la culpable y, en muchos casos, todavía se escudaba en su cargo. Las palabras "justicia" y "libertad" se atoraban bastante en la garganta en esta ocasión.

La lejanía de Delhi que mencioné no depende solo de una distancia física. No me cabe duda de que muchos sentían la misma lejanía en Kota y Jaipur, en Meham y Maliana (Meerut), en Tilaknagar, al otro lado del río Jamuna de la capital de la India, y de hecho al interior de la propia ciudad vieja de Delhi —donde también hablar de "justicia" y "libertad" a menudo debe parecer duro. Debemos perseverar en la búsqueda de maneras de representar esa lejanía en las historias que escribimos.

---

47 *Constitution of India*, Preámbulo.

Bibliografía

Adorno, Theodor, 1974 [1951]. *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*. Londres: New Left Books.

Ahmad, Aijaz, 1989. "Urdu Literature in India", *Seminar*, 359.

Chakrabarty, Dipesh, 1985. "Invitation to a Dialogue", en Ranajit Guha (ed.). *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society, IV*. Delhi: Oxford University Press, 364-376.

Chakravarty, Tapati "The Freedom Struggle and Bengali Literature of the 1940s" en Amit Kumar Gupta (ed.). *Myth and Reality: The Struggle for Freedom in India, 1945-1947*. New Delhi: Manohar, 329-363.

Chakravarti, Uma y Haksar, Nandita, 1987. *The Delhi Riots: Three Days in the Life of a Nation*. Delhi: South Asia Books.

Chandra, Bipan, 1971. *Modern India*. Nueva Delhi: National Council of Educational Research and Training.

Chatterjee, Partha, 1984. *Bengal 1920-47: The Land Question*. Calcuta: K. P. Bagchi & Co.

Das, Veena (ed.), 1990. *Mirrors of Violence: Communities, Riots, Survivors in South Asia*. Delhi: Oxford University Press.

Engineer, Asghar Ali, 1985. "On the Theory of Communal Riots", en Engineer y Moin Shakir (eds.). *Communalism in India*. Delhi: Ajanta Publications.

Gramsci, Antonio, 1971. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Q. Hoare y G. N. Smith (eds.). Londres: Lawrence & Wishart.

Guha, Ranajit, (ed.), 1982-1989. *Subaltern Studies. Writings on South Asian History & Society, I-VI*. New Delhi: Oxford University Press India.

_____, 1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.

Hans, S. S., 1987. "The Partition Novels of Nanak Singh", en Amit Kumar Gupta (ed.). *Myth and Reality: The Struggle for Freedom in India, 1945-1947*. New Delhi: Manohar, 365-77

Jaspers, Karl, 1967. *The Future of Germany*. Chicago: University of Chicago Press.

Jones, Kenneth W., 1981. "Religious Identity and the Indian Census", en N. G. Barrier (ed.). *The Census in British India*. Delhi: New Perspectives/Manohar, 72-101.

Jordens, J.T.F., 1978. *Dayanand Sarasvati. His Life and Ideas*. Delhi: Oxford University Press.

Madan, T. N., 1987. "Secularism in Its Place", *Journal of Asian Studies*, 46 (4): 747-759.

Mani, Lata, 1993. "The Female Subject, The Colonial Gaze: Eyewitness Accounts of Sati", en T. Niranjana, P. Sudhir, y V. Dhareshwar (eds.). *Culture and Colonialism in India*. Calcuta: Seagull Books, 273-290.

Memon, Muhammad Umar, 1981. "Partition Literature: A Study of Intizar Husain", *Modern Asian Studies*, 14 (3): 73-91.

Nandy, Ashis, 1985. "An Anti-Secularist Manifesto", *Seminar*, 314: 1-12.

Pandey, Gyanendra, 1990. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi: Oxford University Press.

Rai, Alok, 1987. "The Trauma of Independence: Some Aspects of Progressive Hindi Literature, 1945-1947", en Amit Kumar Gupta (ed.). *Myth and Reality: The Struggle for Freedom in India, 1945-1947*. New Delhi: Manohar, 309-327.

Rai, Lajpat, 1967. *A History of the Arya Samaj*. Bombay: Orient Longman.

Saberwal, Satish y Hasan, Mushirul, 1984. "Moradabad Riots, 1980: Causes and Meanings", en Asghar Ali Engineer (ed.). *Communal Riots in Post-Independence India*. Delhi: Sangam Publications, 209-227.

Sarkar, Sumit, 1983. *Modern India: 1885-1947*. Nueva Delhi: Macmillan.

Savarkar, Vinayak Damodar, 1925. *Hindu-pad-padashahi, or, a review of the Hindu empire of Maharashtra*. Madras: B. G. Paul & Co.

_____, 1971. *Six Glorious Epochs of Indian History*, trad. S. T. Godbole. Bombay: Bal Savarkar Publishers.

Scott, James, 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Tambiah, S. J., 1986. *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Londres y Chicago: University of Chicago Press.

Debates en torno a la subalternidad

Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana[1]

Florencia E. Mallon[2]

Estos son tiempos difíciles para los estudiosos que trabajan sobre Latinoamérica. En los últimos cinco años, más o menos, se han deshecho muchas de nuestras más importantes e inspiradas narrativas históricas. La Revolución Cubana está sufriendo una muerte lenta después del colapso de la Unión Soviética, arrastrada hacia el abismo del capitalismo global, sufriendo la erosión interna de los logros sociales y un liderazgo que envejeció en el ejercicio del poder centralizado. Los sandinistas perdieron el control del Estado en 1990 y enfrentan el futuro internamente divididos, necesitando hacer amplias coaliciones si han de reconquistar un lugar en la rama ejecutiva (¿dónde está su asombrosa mayoría política de 1979-1981?). En Chile, los democratacristianos posteriores a Pinochet han aceptado la privatización radical de la dictadura y las reformas del mercado libre como "modernización", empañando la memoria de las aspiraciones chilenas de justicia social bajo Salvador Allende y el modelo estatista chileno de desarrollo económico que emergió del primer gobierno de Frente Popular a fines de la década del treinta. En Perú, Sendero Luminoso ha confundido a aquellos de nosotros acostumbrados a apoyar las luchas del pueblo, primero por matar una cantidad pasmosa de gente por quienes supuestamente estaba luchando, luego, porque su "líder máximo" llegó a un acuerdo con

1 Este artículo fue publicado inicialmente en el foro que la revista *American Historical Review* (vol. 99, núm. 5, 1994) dedicó a los Estudios Subalternos. Su primera aparición en español fue en el *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, núm. 12, 1995, 87-116; y luego reproducida en Ileana Rodríguez (ed.), 2001. *Convergencia de Tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad.* Ámsterdam: Rodopi, 117-154, de donde la hemos tomado en la traducción de Carlota Romero. Agradecemos a Florencia Mallon por permitirnos su republicación. (N. del E.)

2 Deseo agradecer a mis coparticipantes en el *Foro*, Frederick Cooper y Gyan Prakash, que compartieron bosquejos de sus ensayos y me ayudaron a perfeccionar el mío a través del diálogo con los suyos. Steve J. Stern leyó varias versiones de este ensayo y, como de costumbre, me brindó una crítica aguda así como su apoyo.

un presidente autoritario, orientado hacia el mercado libre, después de solo unas pocas semanas de cautiverio.

Podría seguirse indefinidamente. Pero la pregunta principal, formulada con sencillez, es ¿qué ha de hacer un estudioso progresista? Si continuamos comprometiéndonos con un análisis emancipador, de abajo hacia arriba, y sin embargo ya no podemos servirnos simplemente de uno de nuestros diversos modelos interpretativos marxistas, ¿cuáles son las alternativas? ¿Hay algún otro modelo que nos pueda ser útil, o tenemos que abandonar la empresa por completo? En este contexto, a algunos de nosotros nos ha brindado inspiración el Grupo de Estudios Subalternos—organizado alrededor de su serie de ensayos completos, conferencias ocasionales y publicaciones monográficas adicionales acerca de la India y el colonialismo. Un puñado de estudiosos de Latinoamérica, provenientes de diversas disciplinas, está comenzando a salpicar sus citas con referencias a las series, y quizá más frecuentemente a algunas de sus figuras individuales más destacadas, tales como Ranajit Guha, Partha Chatterjee o Gayatri Chakravorty Spivak.[3] Los latinoamericanistas, a menudo eurocéntricos en nuestros préstamos de otras tradiciones históricas o teóricas, en este caso hemos adoptado como modelo una escuela nacida y desarrollada en otra parte del así llamado Tercer Mundo. ¿Qué está pasando?[4]

---

3 Como lo trataré más adelante en detalle, las posiciones teóricas de los diferentes estudiosos asociados a los Estudios Subalternos —así como la utilización que se le está dando a su obra entre los latinoamericanistas— son conflictivas y contradictorias y han cambiado a través del tiempo. A pesar de que analizaré en forma más extensa abajo a muchos de los estudiosos latinoamericanistas que citan a los Estudios Subalternos, los principales autores a quienes me refiero aquí son los siguientes: Joseph, "On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance", 7-53; Seed, "Colonial and Postcolonial Discourse", 181-200; Latin American Subaltcrn Studies Group, "Founding Statement", 110-21; Mallon, "Dialogues among the Fragments: Retrospect and Prospect", 371-401; Mallon, *Peasant and Nation*, 1994); Joseph y Nugent, eds., *Everyday Forms of State* Formation, 1994; Coronil, "Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States," 643-58; Skurski y Coronil, "Country and City in a Postcolonial Landscape: Double Discourse and the Geo-Politics of Truth in Latin America", 231-259; Skurski y Coronil, "Dismembering and Remembering the Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela", 288-337; Rappaport, "Fictive Foundations: National Romances and Subaltern Ethnicity in Latin America", 119-31.

4 Esto no significa que el diálogo "Sur-Sur" no haya ocurrido antes. Ejemplos de este incluyen el trabajo de James Scott sobre el sudeste asiático, especialmente *The Moral Economy of the Peasant,* 1976; y *Weapons of the Weak,* 1985, y el campo de estudios campesinos del que formaba parte: el campo de estudios sobre la esclavitud y la diáspora africana, que ha conectado las historias y culturas de Afroamérica con las culturas e historias africanas y especialmente de África Occidental; y las diversas bibliografías que debaten conceptos tales como la dependencia, los sistemas mundiales y la articulación de los modos de producción. Otros ejemplos de tal diálogo "Sur-Sur" se discuten y modelan en *Confronting Historical Paradigms*.

Una explicación parcial podría encontrarse en la naturaleza de la crisis intelectual y política que enfrentamos en la actualidad. Son precisamente los modelos antes importados de Europa —los marxismos, una fe en el progreso y la modernidad, un compromiso con la revolución como una transformación progresista, lineal, desarrollista—los que ahora se cuestionan. Muchos de nosotros hemos estado por ello poco dispuestos a recoger simplemente el más reciente remedio eurocéntrico a males eurocéntricos anteriores y hemos vacilado antes de adoptar las tendencias propuestas por el postmodernismo o el postestructuralismo.

Algunos intelectuales latinoamericanos, por ejemplo, han cuestionado la aplicabilidad del postmodemismo a un área del mundo que aún no es moderna —al menos en el sentido europeo o estadounidense del término. Otros han dudado de que el postmodernismo fuera capaz de facilitar un compromiso político. Y al leer la obra de los que han adoptado la tendencia postmoderna, algunos de nosotros nos hemos sorprendido por los argumentos ahistóricos de que este enfoque ha creado un "nuevo sentido de la modernidad como paradójica y contradictoria" o que "están emergiendo nuevas relaciones 'horizontales' entre intelectuales y movimientos sociales, tanto nuevos como tradicionales, con la redefinición de la acción política sugerida por perspectivas postmodernistas".[5]

Pero el punto principal sigue siendo que la historia latinoamericana, como campo, ha tendido a conectarse más fácilmente con tradiciones históricas y teóricas basadas en Europa. En este sentido, por supuesto, es muy similar a otros campos históricos, incluyendo a aquéllos basados en Europa o los Estados Unidos, que por cierto frecuentan mucho menos la divisoria "Sur-Norte" que los estudiosos que trabajan en áreas del así llamado Tercer Mundo.

5 Las diversas fuentes que aluden a la indecisión de usar postestructuralismo y postmodernismo en Latinoamérica son resumidas por John Beverley y José Oviedo en su "Introducción," *Boundary* 2, número especial acerca del Debate del postmodernismo en Latinoamérica: 1-17, citas en 7 y 7-8, respectivamente. Respecto de la segunda cita, es especialmente interesante señalar que, directamente a continuación, Beverley y Oviedo señalan que Xavier Albo, colaborador de la publicación, modela estas "nuevas" relaciones en su obra con el pueblo aymara, lo que entre otras cosas, involucra "escribir guiones de melodrama de radioteatro en aymara para ellos" (énfasis agregado). Véase también en el mismo número, Hopenhayn, "Postmodernism and Neoliberalism in Latin America", 93-109; Quijano, "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America", 140-55; Vidal, "Postmodernism, Postleftism, Neo-Avant-Gardism: The Case of Chile's Revista de Crítica Cultural", 203-27. Reflexiones precisas acerca de las limitaciones de las perspectivas "pos," ya sea postmodernismo o postcolonialismo, pueden encontrarse en Mallon, "Dialogues among the Fragments"; Kwame Anthony Appiah, "Is the Post-in Postestructuralism the Post-in Postcolonial?", 336-57; Coronil, "Can Postcoloniality Be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power", 89-108; Klor de Alva, "Colonialism and Post Colonialism as (Latin) American Mirages", 3-23. Para una discusión ulterior de lo postcolonial aplicado a Latinoamérica, véase más adelante este ensayo.

Entonces ¿no nos ofrecen acaso los Estudios Subalternos la transacción perfecta? Formulados por un grupo de intelectuales basados en el "Tercer Mundo", anticolonialistas y políticamente radicales, pero al tanto de lo más reciente acerca de análisis de textos y métodos postmodernos: ¿a qué más podría aspirar un estudioso progresista, precavido? Este es el contexto en el que reflexiono acerca de la oportunidad de los Estudios Subalternos para el caso de Latinoamérica.

Para comenzar, examino algunos antecedentes y análisis acerca del Grupo de Estudios Subalternos como totalidad, situando su proyecto y sus tensiones y contradicciones internas en la tradición gramsciana que el grupo reclamó para sí en sus comienzos. A continuación, analizo cómo los enfoques del grupo han sido recibidos y elaborados hasta ahora en la bibliografía latinoamericana, brindando asimismo el contexto histórico, político e historiográfico que podría ayudarnos a extender y enriquecer la aplicación futura de dichos métodos al caso latinoamericano. Finalmente, utilizo mis reflexiones acerca de Latinoamérica para repensar los conflictos internos de los Estudios Subalternos como tales, proponiendo algunas sugerencias para un trabajo y diálogo futuros que podrían contribuir a extender la aplicabilidad del proyecto más allá de su alcance actual.

Estas tres metas, tomadas conjuntamente, constituyen la esencia de un diálogo no jerárquico, transregional, en el cual ninguno de los dos casos se adopta como un paradigma frente al cual el otro se declara inadecuado. Tal enfoque es una medida correctiva positiva frente a muchas instancias en las cuales las teorías europeas se cotejaban con argumentos del Tercer Mundo y estos últimos resultaban deficientes. El proyecto Subalterno mismo ha estado involucrado, hasta cierto punto, dentro de este tipo de diálogo, especialmente en sus intentos de extender y repensar, desde la perspectiva del mundo colonial y postcolonial, los mensajes de Antonio Gramsci, Jacques Derrida y Michel Foucault. En Latinoamérica, asimismo, los estudiosos han participado de formas más efectivas de diálogo mutuo, especialmente sobre temas tales como la dependencia económica, la teología de la liberación y los movimientos indígenas. Pero hace falta repetir que el diálogo no jerárquico y transregional no es la aplicación de un concepto, tomado como un todo, sin contextualización, a otra área. Ni puede formularse suponiendo que una de las partes del intercambio tiene poco que aprender de la otra. Abrigo la esperanza de que en este tipo de diálogos e intercambios, quizá no en forma accidental entre las regiones del así llamado Tercer Mundo, podamos encontrar las semillas de un método de comparación postorientalista.[6]

---

6 Para una discusión de la historia postorientalista, véase Prakash, "Writing Post- Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", 383-408;

En el prefacio al primer volumen de *Estudios Subalternos*, fechado en Canberra en agosto de 1981, Ranajit Guha definió al subalterno, a grandes rasgos, como cualquiera que esté subordinado "en términos de clase, casta, edad, género y oficio o de cualquier otro modo". Declaró que todos los aspectos de la vida subalterna —históricos, sociales, culturales, políticos o económicos— eran pertinentes para el esfuerzo del Grupo de Estudios Subalternos de recuperar las contribuciones subalternas para la historia de la India. Enunció luego que, ya que la subordinación es una relación recíproca que involucra tanto a los dominados como a los dominadores, los grupos de elite también recibirían consideración en la obra de los investigadores de los Estudios Subalternos. En un texto disimulado entre los diversos propósitos que han constituido el proyecto del grupo como totalidad, asentó firmemente su genealogía gramsciana: "Será por supuesto inútil abrigar esperanzas de que el alcance de las contribuciones a esta serie pueda equipararse aunque sea remotamente con el proyecto de seis puntos concebido por Antonio Gramsci en sus 'Notas acerca de la Historia italiana'".[7]

Me parece que vale la pena reflexionar brevemente acerca de la elección de Guha al citar las "Notas acerca de la Historia italiana". El proyecto de seis puntos de Gramsci para el estudio de los subalternos era por cierto ambicioso. Dedicó un solo punto a investigar "la formación objetiva de los grupos sociales subalternos" en las transformaciones económicas de una sociedad en particular y "sus orígenes en grupos sociales preexistentes, cuya mentalidad, ideología y objetivos conservan durante cierto tiempo". Los cinco puntos restantes se refieren a la formación política de las fuerzas sociales, tanto dominantes como subalternas, que vio como interdependientes. Gramsci afirmó que los grupos subalternos intentan influir en las "formaciones políticas dominantes" desde el comienzo y que este compromiso crítico era crucial para la transformación tanto de las organizaciones políticas dominantes como de las subalternas. En respuesta a las presiones desde abajo, los grupos dominantes intentan obtener la cooperación de los subalternos a través de la formación de nuevos partidos políticos reformistas. Al mismo tiempo, cuando los subalternos luchan políticamente para crear sus propias organizaciones cada vez más autónomas, lo hacen en diálogo con y en lucha contra las formas políticas dominantes.[8] Este era precisamente el propósito de la revisión de la historia de la

---

O'Hanlon y Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World", 141-67; Prakash, "Can the 'Subaltem' Ride? A Reply to O' Hanlon and Washbrook", 168-84. Aquí la inspiración original le corresponde a Said, *Orientalism*, 1978.

7 Ranajit Guha, "Preface", *Subaltern Studies* I, tal como está reimpreso en *Selected Subaltern Studies*, 35-36, citas en 35.

8 Gramsci, "Notes on Italian History", 44-120. El proyecto de investigación de seis puntos aparece en 52.

India que se proponía el Grupo de Estudios Subalternos: demostrar cómo, en las transformaciones políticas que ocurrieron en la sociedad india colonial y postcolonial, los subalternos no solo desarrollaron sus propias estrategias de resistencia sino de hecho contribuyeron a definir y refinar las opciones de la elite.

Pero hubo más en la elección de Guha. Las "Notas a la Historia italiana" es uno de los escritos más detallados e históricamente dinámicos de Gramsci, en el cual examinó porqué Italia no se convirtió en una poderosa nación-Estado en el siglo XIX, una cuestión vinculada a su vez con el surgimiento del fascismo en el siglo XX. La presencia constante en su análisis, respecto de la cual definió la "revolución pasiva" italiana que llevó a la formación del Estado sin una creación efectiva de la nación, es la Revolución Francesa de 1789, y el partido jacobino como el mediador político que encauzó la energía popular hacia una alianza con la burguesía. Italia, como "no Francia", no tiene una revolución burguesa activa, transformadora; así emerge como una nación débil, en la que los grupos sociales dominantes "tienen la función de 'dominación' sin la de 'liderazgo': dictadura sin hegemonía".[9] Esta es asimismo la problemática central que Guha define en el primer volumen de los Estudios Subalternos:

> Es el estudio de este *fracaso histórico de la nación de hacer valer sus derechos*, un fracaso debido a la inadecuación de la burguesía así como de la clase obrera para conducirla a una victoria decisiva sobre el colonialismo y una revolución democrático-burguesa, ya bien del tipo clásico del siglo XIX, bajo la hegemonía de la burguesía, o de un tipo más moderno bajo la hegemonía de obreros y campesinos, es decir, una "nueva democracia" —es el estudio de este fracaso lo que constituye la problemática central de la historiografía de la India colonial.[10]

El notable paralelismo entre la India e Italia, ambas "no Francia," se ve restringido por la existencia del colonialismo. El "fracaso histórico de la nación de hacer valer sus derechos", "la inadecuación de la burguesía así como de la clase obrera", estas, según Guha, constituyen "la problemática central de la historiografía de la

9 Gramsci, "Notes on Italian History", esp. 55-106; cita en 106. Agradezco las discusiones con William Roseberry sobre el tema de Gramsci y "Notes on Italian History", así como sobre la hegemonía en sentido más amplio, que me sirvió para enfocar e inspirar mi análisis. Para un resumen de la perspectiva de Roseberry, véase William Roseberry, "Hegemony and the Language of Contention", 355-66.

10 Ranajit Guha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", 37-44; cita en 43, énfasis en el original.

India colonial". No simplemente la India precapitalista o subdesarrollada sino la India colonial. Esto otorgó un giro particular al concepto de lo subalterno y al rol de los campesinos en la política subalterna. En el caso de una "no Francia" europea, Gramsci había imaginado la necesidad de una amplia alianza de clases que, al unir a obreros y campesinos, radicalizaría a ambos grupos, convirtiéndolos junto con sus intelectuales orgánicos en líderes de una revolución social. Pero en el caso de una "no Francia" colonial los obstáculos a ser superados eran todavía mayores. Una clase obrera más escasa estaba aún más aislada de un campesinado más numeroso, y las cuestiones de la justicia social estaban entrelazadas en forma inextricable con problemas de autodeterminación nacional. Ya que las elites nacionalistas se habían beneficiado a menudo con las medidas sociales reproducidas bajo el colonialismo, los movimientos y las visiones políticas subalternas tenían que alcanzar una presencia aún mayor y más militante dentro de las coaliciones nacionalistas si la nación habría de hacer valer alguna vez sus derechos. Dadas las dimensiones menores del proletariado, los campesinos y las comunidades rurales tenían que tomar el mando para forjar una nación-Estado india.[11]

Por ello, lo mismo que en la obra de Gramsci, el compromiso de los Estudios Subalternos con la recuperación de la política, la cultura y las tradiciones de resistencia subalternas no es simplemente empírico sino también político. Gramsci tenía la esperanza de descubrir, a través de una comprensión de las prácticas e historias subalternas, un potencial para construir el partido jacobino de la izquierda; el partido hegemónico que de verdad condujera, más que simplemente dominara, encauzando, comprendiendo e incorporando energías y creencias populares. El Grupo de Estudios Subalternos también deja abierta la posibilidad de una reconstrucción futura de un orden político postcolonial emancipador y hegemónico: si se comprenden mejor las tradiciones y prácticas subalternas, pueden servir todavía de base para construir comunidades políticas alternativas que liberarán de verdad al "pueblo".

De hecho, como Guha mismo expuso en "The Prose of Counter-insurgency", el Grupo de Estudios Subalternos se unió al principio y en primer lugar en su crítica a los enfoques neocolonialistas, nacionalistas y marxistas tradicionales del estudio del "pueblo". Lo que unificaba dichas historiografías, según Guha, era su incapacidad de ver y escuchar a los insurgentes subalternos tal como eran realmente. "Enceguecidos por el fulgor de una conciencia perfecta e inmaculada", concluyó

11 Acerca de las maneras en las que el caso indio contribuyó a modificar y expandir comprensiones gramscianas de Subalternidad y política campesina, véase especialmente David Arnold, "Gramsci and Peasant Subalternity in India", 155-77.

Guha, a los historiadores de todas las persuasiones políticas aún les faltaba investigar la política subalterna en toda su complejidad contradictoria.[12] Debido a que todas las escuelas de la historiografía india fueron cómplices en su fracaso de investigar las tradiciones potenciales de oposición en la política popular india, la posibilidad de construir un partido jacobino gramsciano de la izquierda en la India fue prácticamente inexistente. En efecto, según C. A. Bayly, durante la década que precedió a la fundación de los Estudios Subalternos,

> en medio de las señales de aburguesamiento, los intelectuales indios encontraron consuelo en la violencia maoísta de los naxalitas. Más avanzada la década del setenta, muchos de los que no estaban en la izquierda prochina husmearon peligro en la ideología hegemónica del Congreso Nacional Indio, que hizo de la unidad nacional un ideal que podría mantenerlo permanentemente en el poder (debemos recordar que el grupo subalterno se formó no mucho después de la emergencia de Indira Gandhi). Hubo preocupación de que, en el discurso oficial, los movimientos de resistencia tribal, la protesta de los campesinos pobres y los levantamientos de la clase obrera pudieran incluirse dentro de la categoría general de disturbios arcaicos, comunalismo o "naxalismo". La facilidad con la cual muchos elementos de la antigua izquierda, particularmente en Bengala, transigieron con las pretensiones autoritarias del Congreso, y la manera en la cual sus teóricos marxista-leninistas ortodoxos lograron acomodar esto a teorías economistas desarrollistas de lucha de clases causó alarma.[13]

Más allá de denunciar toda esta complicidad con narrativas nacionalistas oficiales, el Grupo de Estudios Subalternos presentó también una crítica gramsciana a los activistas e intelectuales marxistas ortodoxos que seguían creyendo que la política era la traslación directa de la clase social —definida como posición en o relación con los medios de producción— a los escenarios de la acción y conciencia políticas. La necesidad de semejante crítica quedó demostrada por algunas de las respuestas que aparecieron en revistas académicas indias. "Hay una fuerte propensión antimarxista en algunos de los ensayos recogidos en los dos volúmenes", escribió Girish Mishra en 1983. Después de citar extensamente a Lenin a lo largo de más de dos de las cinco páginas de su reseña, Mishra sugirió que los autores del Grupo de Estudios

12 Guha, "The Prose of Counter-insurgency", 45-86; cita en 84.
13 Bayly, "Rallying around the Subaltern", 110-20, cita en 112-13.

Subalternos idealizaban la espontaneidad de la movilización popular, cuando de hecho era erróneo "afirmar que los obreros o campesinos comienzan a tener una clara comprensión de la política después de uno o dos episodios de agitación. Necesitan ser organizados y entrenados". En lugar de ello, Mishra propuso, "será mejor y más fecundo si quienes investigan los movimientos populares se concentran más en sus debilidades internas y limitaciones de perspectivas antes de encontrar un chivo emisario bajo la forma de algún líder del Congreso Nacional Indio que los traiciona". Esto era cierto, según Mishra, porque las acusaciones "trilladas" de traición no resistían un cuidadoso análisis de clase social. Si el Congreso Nacional Indio era el partido de la burguesía y de la pequeña burguesía, estaba interesado en aumentar la producción agrícola. Por necesidad, entonces, el Congreso Nacional Indio se aliaría con todas las fuerzas antifeudales y no era posible que traicionara a los campesinos.[14]

A la luz de este análisis deductivo de la política, se imponía más la necesidad de un enfoque de Estudios Subalternos. Una alternativa hegemónica para el futuro tenía que construirse con lo que ya existía. Los activistas e intelectuales interesados en construir una alternativa necesitaban saber, a través de la investigación, con qué tradiciones contaban. No podían deducirlas simplemente mediante la aplicación de categorías marxistas. "Todo indicio de iniciativa independiente de parte de los grupos subalternos debería por lo tanto ser de un valor incalculable para el historiador integral", escribió Gramsci. "En consecuencia, este tipo de historia solo puede realizarse en forma monográfica, y cada monografía requiere una inmensa cantidad de material que a menudo es difícil reunir.[15]

Aquí reside la tensión más irresoluble y también la más fecunda del proyecto de Estudios Subalternos. La recuperación de prácticas, creencias y acciones subalternas volvía necesario el uso de nuevos documentos, pero especialmente de nuevos métodos para interpretar los documentos antiguos. Esta tarea laboriosa y metodológicamente compleja llevó a muchos miembros del grupo más y más hacia la semiótica, la crítica literaria y muchas formas de análisis de textos. No obstante, al estimular la deconstrucción de los textos en términos de poder y jerarquía y al descentrar todos los temas que emergían en los documentos, estas técnicas han cuestionado en último término dos suposiciones centrales para el propósito político del grupo: que las prácticas subalternas tuvieran cierta autono-

14 Mishra, "Elite-People Dichotomy: An Exaggerated View", 133-38; citas en 133, 135. Para otras críticas que empezaron a partir del marxismo, véase Alam, "Peasantry, Politics and Historiography: Critique of New Trend in Relation to Marxism", 43-54; Sangeeta Singh, *et al.*, "Subaltern Studies II: A Review Article", 3-11; Bayly, "Rallying around the Subaltem".

15 Gramsci, "Notes on Italian History", 55.

mía respecto de la cultura de elites y que la política subalterna tuviera una unidad y solidaridad propias.[16]

En enero de 1986, cuando tuvo lugar en Calcuta la segunda conferencia de los Estudios Subalternos, esta tensión se hizo pública. Tal como lo resumió David Hardiman, colaborador él mismo del proyecto desde su iniciación, la escuela estaba "situada en algo así como una encrucijada [...] Un camino lleva hacia una mayor concentración en el análisis de textos y un énfasis acerca de la relatividad de todo conocimiento; otro, hacía el estudio de la conciencia y acción subalternas a fin de promover la lucha por una sociedad socialista". Tal como lo informó Hardiman, ambas posiciones fueron apoyadas por buenos argumentos. Los defensores del análisis de textos subrayaron el valor de la deconstrucción, de parte del grupo, de las teorías existentes, señalando el inevitable relativismo de semejante empresa; Guha mismo subrayó que la escuela había "nacido bajo el signo de la negación —'negación' está inscrito en el estandarte subalterno". Los defensores de un propósito más explícitamente político, sin embargo, destacaron los aspectos constructivos más que deconstructivos del propósito original de la escuela, la necesidad de centrarse en la política y en las interacciones de las elites y los subalternos a través del tiempo. Si, en efecto, la Escuela Subalterna trataba de "convertir a las clases subalternas en sujetos de su propia historia" —sostuvieron algunos estudiosos— la deconstrucción necesariamente era una herramienta más que una meta. Guha también apoyó la necesidad de un propósito político en último término y sugirió que esta división podría ser una fuerza más que una debilidad. Hardiman, no obstante, concluyó su informe sugiriendo que esta división a la larga muy bien podría resultar difícil de ser superada, en especial debido a que "el debate durante la conferencia sirvió más para revelar estas diferencias que para empeñarnos en su resolución".[17]

¿Pueden resolverse estas diferencias? ¿Es la resolución en una u otra dirección la meta más deseable? Pienso que no. En un ensayo publicado en 1985, Gayatri Spivak reflexionó acerca de los aspectos productivos de dichas contradicciones. Al insistir en que los subalternos poseían una acción humana positiva y podían ser sujetos históricos pensantes y autónomos, señaló, la escuela de Estudios Subalternos se

16 La tensión de las influencias sobre el Grupo de Estudios Subalternos, que combinaba —además de Gramsci— a Michel Foucault y Roland Barthes, la antropología estructuralista, la crítica literaria estructuralista rusa y el marxismo althusseriano, fue señalada en fecha relativamente temprana por Spivak en "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", 3-32. Otra importante discusión acerca de cuestiones del tema unitario de los Estudios Subalternos apareció en Rosalind O'Hanlon, "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia", 189-224.

17 David Hardiman, "Subaltern Studies' at Crossroads", 288-90, citas en 290.

estaba colocando a sí misma en una posición subalterna dentro de la historiografía. No obstante, el acto mismo de hacer esto —insistía Spivak—, podía "reinscribirse como una estrategia para nuestros tiempos". Las identidades y la conciencia subalternas siempre estarán un poco fuera de nuestro alcance, resistiendo los intentos de encajarlas dentro de una narrativa lineal. Pero los historiadores tienen que persistir en sus esfuerzos por recuperar la subjetividad subalterna, aunque sepan que es una tarea en último término imposible. "Es una lección dura de aprender", concluyó Spivak. "Pero no aprenderla es meramente afirmar que las soluciones elegantes son una práctica teórica correcta". Al continuar explorando el potencial políticamente positivo, liberador, de las historias subalternas, al introducir la semiótica y las técnicas postmodernas con propósitos emancipadores, que nunca pueden satisfacer del todo, y al persistir en estos intentos aparentemente imposibles de lograr una combinación, el Grupo de Estudios Subalternos puede seguir brindando su más amplia y máxima contribución.[18]

Por cierto, los autores de este grupo no son los únicos involucrados en semejante proyecto. Y, como lo deja en claro el informe de Hardiman y gran parte de los trabajos en los siete volúmenes de Estudios Subalternos que he visto, no todos los estudiosos asociados al grupo están de acuerdo acerca de lo que se ha logrado o de cuál podría ser la mejor estrategia para el futuro. Además, como lo evidencian los diferentes énfasis presentados aquí y en el ensayo de Gyan Prakash que también es arte de este Foro *AHR*, se puede interpretar que los mismos teóricos y las mismas contradicciones llevan a prescripciones muy diferentes para el futuro. Pero al haber desarrollado, durante más de una década, un compromiso con la combinación tentativa de método pos moderno y política radical, el Grupo de Estudios Subalternos ha suministrado a los estudiosos con preocupaciones similares, especialmente en otras partes del "Tercer Mundo", un modelo importante para debatir. En estos términos de discusión y debate, los métodos subalternos han comenzado a ser invocados y debatidos en Latinoamérica.

Por lo que sé, la primera invocación pública importante del Grupo de Estudios Subalternos entre los latinoamericanistas ocurrió en las páginas del *Latín American Research Review* de 1990. En un influyente artículo de reseña sobre el bandidaje latinoamericano, Gilbert Joseph sugirió que el proyecto y los métodos que suministraba Ranajit Guha en los volúmenes I y II de los *Estudios Subalternos* podrían contribuir a ir más allá de un debate estéril acerca de si los bandidos estaban socialmente motivados o eran solo cómplices del orden existente. En un intento

18 Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," reimpreso en *Selected Subaltern Studies*, cita en 16. Para un punto similar, véase Prakash, "Can the 'Subaltern' Ride?"

por desplazar el campo nuevamente hacia la acción subalterna, Joseph utilizó las intuiciones de Guha en "The Prose of Counter-insurgency" —así como la obra de James Scott y otros acerca de "formas cotidianas de resistencia campesina"— para subrayar los problemas planteados por el hecho de depender de documentos suministrados por entidades estatales orientadas hacia el control social cuando se evalúan los motivos y el comportamiento de los bandidos y sus seguidores. Al proponer un enfoque más flexible y estratificado de la inquietud y protesta rurales, Joseph esperaba recuperar parcialmente así como reformular las intuiciones originales de E. J. Hobsbawn, tomando en cuenta las interacciones entre muchas formas de resistencia y restituyendo firmemente los estudios del bandoleraje al campo de los estudios agrarios. Sugería también que los historiadores tomaran más en serio las relaciones de poder que subyacían a todos los documentos en los que basaban sus alegatos.[19]

Joseph "tocó una cuerda sensible," especialmente en Richard Slatta, quien editó el volumen sobre bandidos latinoamericanos extensamente comentado en el ensayo de reseña original. Slatta apuntó una flecha particularmente aguda hacia todo lo que tuviera sabor a "foucaultismo u otros rasgos del postestructuralismo. Serias diferencias filosóficas dividen a los practicantes", escribió. "La cacofonía de los discursos en conflicto y de los proyectos que compiten entre sí es a menudo demasiado abstracta, enrarecida y sectaria para ayudar a los historiadores empíricos… Los filósofos todavía se están ocupando de lo que Foucault quiere decir con "dispositif" y otros conceptos. ¿Cómo pueden entonces los historiadores practicantes emplear sus ideas con confianza?" En la nota de pie de página a este enunciado, también se desembarazó sumariamente de Gramsci: "Los historiadores que adoptan la *hegemonía* de Gramsci enfrentan problemas similares. El término se ve afectado por una 'ambigüedad' que crea confusión de parte del maestro y sus discípulos".[20]

Así el esfuerzo de Joseph por vincular cuestiones de análisis de textos, acción subalterna y avances recientes en historia agraria con la historia del bandidaje recibió una crítica de parte de un "historiador empírico" que consideró que todas las teorías asociadas a Foucault y a Gramsci eran demasiado desconcertantes y a medio hacer. A fin de descartar las críticas metodológicas asociadas a una confianza excesiva en la tipología, un énfasis insuficiente en el análisis social y un uso poco crítico de los documentos oficiales, Slatta invocó los fantasmas gemelos del deterioro postestructuralista y gramsciano. Si bien la celebración de la tendencia lingüística nunca fue el propósito primordial de Joseph, es interesante señalar que su intento

19 Joseph, "On the Trail of Latin American Bandits", 7-53.

20 Slatta, "Bandits and Rural Social History: A Comment on Joseph", 145-51; citas en 150 y 150 n. 19.

por utilizar los dobles propósitos de los Estudios Subalternos para superar un punto muerto en los estudios latinoamericanos de bandidos tuvo como respuesta un intento de unir ambos propósitos en un estado de confusión postmoderna.[21]

No mucho después del debate acerca del bandidaje, el Grupo de Estudios Subalternos fue invocado una vez más en las páginas del *Latin American Research Review*. En un ensayo de reseña sobre el discurso colonial y postcolonial, Patricia Seed afirmó que, en el campo histórico, "los miembros del movimiento de estudios subalternos han sido los conductores del movimiento del discurso postcolonial". Si bien el artículo original de Joseph sobre el bandidaje había aparecido en la misma revista un año antes, Seed no demostró percatarse de ello ni de otras discusiones recientes sobre la política, la etnicidad y el Estado, que habían comenzado a aparecer en diversos subcampos de la historia latinoamericana. En obras que abarcaban el espectro geográfico y temporal desde el periodo colonial temprano hasta el siglo XX, los historiadores habían comenzado a mostrar que todas las comunidades subalternas eran conflictivas y estaban internamente diferenciadas, y que los subalternos forjaban la unidad política o el consenso de maneras dolorosamente contingentes. Asimismo algunos estudiosos habían dejado al descubierto las múltiples maneras en las cuales los pueblos oprimidos habían empleado las instituciones estatales y el derecho, demostrando que esta estrategia a la vez aumentaba el espacio de maniobra de la gente y volvía imposible un ataque frontal al equilibrio de poder existente. Los autores cuestionaban activamente las versiones más lineales o de arriba hacia abajo de transiciones importantes, tales como la conquista, la abolición de la esclavitud o la revolución sandinista, dedicándose al debate dinámico con otros historiadores acerca de la importancia de las luchas políticas subalternas en dichas transiciones. Solo pasando por alto esta bibliografía, Seed podía llegar a la conclusión de que "los historiadores han sido relativamente reacios a considerar cualquier forma de reflexividad o autocrítica reflexiva de sus prácticas".[22]

---

21 Joseph aclara su posición acerca de la tendencia lingüística y reenfatiza su deseo de reconectar los estudios de bandidos con la historia agraria en sentido más general, en "'Resocializing' Latin American Banditry: A Reply", 161-74.

22 Seed, "Colonial and Postcolonial Discourse", 181-200; citas en 193, 200. Algunas de las nuevas reflexiones dentro de la historia latinoamericana son las siguientes. Sobre la construcción del Estado colonial: Spalding, *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, 1984; y Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, 1993. Acerca de la naturaleza de la emancipación esclava y el rol de americanos africanos en la formación de la cultura política: Rodney, *A History ofihe Guayanese Working People, 1881-1905,* 1981; y R. Scott, *Slave Emancipation in Cuba*, 1985. Acerca de la naturaleza de la política nicaragüense y la revolución de 1979: Gould, *To Lead as Equals: Rural Protest and Política! Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*, 1990. Otros intentos de innovar

Seed compartía con Richard Slatta una impaciencia frente a lo que puede llamarse en términos aproximados estudios de la resistencia.

> Las versiones de antropólogos e historiadores acerca de lo ocurrido eran por lo general relatos o bien de resistencia heroica en la cual los nativos defendían dramáticamente su tierra natal o narraciones de acomodamiento manipulador en las cuales las metas coloniales se manipulaban para servir los intereses de la comunidad nativa o alguna combinación de ambas líneas narrativas. A fines de la década del ochenta estos relatos de resistencia y acomodamiento se iban percibiendo cada vez más como versiones mecánicas, homogeneizadoras e inadecuadas de los choques entre los colonizadores y colonizados.

En contraste con Slatta, empero, que advirtió respecto del "desliz" (*slippage*) postmoderno, Seed vio la respuesta en el postestructuralismo. "A medida que las narrativas de la resistencia y el acomodamiento iban perdiendo credibilidad," escribió, "un nuevo movimiento intelectual importante estaba emergiendo en asociación con los pensadores vagamente agrupados como postestructuralistas". Pero ella también estuvo de acuerdo con Slatta cuando vinculó el postestructuralismo, el giro lingüístico (*linguistic turn*) y los estudios de discurso postcolonial directamente con los Estudios Subalternos, entremezclando una vez más los métodos de análisis lingüístico y de textos de la Escuela con sus metas y propósitos más políticos, disimulando hábilmente su genealogía gramsciana.[23]

En cierto sentido, no podría haber actuado de otro modo. Discutir abiertamente el proyecto gramsciano de los Estudios Subalternos la hubiera hecho volver sobre una parte de la bibliografía de los estudios de resistencia que Seed había descartado sumariamente. Esto habría requerido una lectura y un análisis más cuidadoso de la última generación de estudios históricos acerca de prácticas, cultura, política y resistencia subalternas en Latinoamérica.[24] Habría tenido como resultado

---

en la comprensión de la política rural y subalterna incluyen: Legrand, *Frontier Expansión and Peasant Protest in Colombia, 1850-1936*, 1986; Mallon, "Peasants and State Formation in Nineteenth-Century México: Morelos, 1848-1858", 1-54; y Stern. ed., *Resistance. Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*, 1987.

23 Seed, "Colonial and Postcolonial Discourse", esp. 182-3, 192-3, citas en 182.

24 Rolena Adorno señaló esta superficialidad para el caso de la bibliografía colonial andina en su respuesta a Seed. Véase Adorno, "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth — and Seventeenth-Century Spanish America", 135-45, esp. 136-37. Argumentos similares podrían hacerse en los casos de los Andes, México, Brasil y Cuba de los siglos XIX y XX. Algunas referencias iniciales, sumadas a *Radical History Review*, 27, el número acerca del co-

que la panacea del aspecto lingüístico pareciera menos completa y por ello menos atractiva. Y habría llevado de regreso a la profunda tensión creativa presente de manera dominante en el Grupo de Estudios Subalternos mismo.

A mi entender, aquí nos topamos con el más grave problema relativo al tipo de préstamo conceptual y metodológico que trae consigo la aplicación de los Estudios Subalternos a otras partes del mundo. En el proceso del diálogo mismo, una o ambas partes pueden opacarse, simplificarse, tergiversarse. Si esto ocurre, los matices, las tensiones internas y las contradicciones —en síntesis, la sustancia misma de la que se compone la discusión académica útil— son echadas a un lado, en un intento por definir la manera correcta por excelencia. Habiéndose logrado esto, ya no resulta necesario comprender lo que ha venido antes, ya que se ha vuelto completamente irrelevante.

Los latinoamericanistas que redescubrimos el marxismo y sus muchas variantes en la década del sesenta y del setenta también tendíamos a caer en esta trampa metodológica. Al desechar las tradiciones y obras más tempranas como irrelevantes y anticuadas, a menudo pasamos por alto importantes indicios referidos al poder explicativo de la etnicidad, raza, familia, ecología y demografía, porque la corrección teórica que acabábamos de descubrir nos decía que todo se reducía a la clase social y el modo de producción.[25] Además ¿qué mejor manera de evitar bibliografías enteras, a menudo prohibitivas por su volumen y abrumadoras en su detalle y complejidad, que incluirlas en categorías que ya no eran actuales desde un punto de vista teórico?

Sobre todo en el mundo académico actual, con su superproducción notoria, tales técnicas de eliminación son particularmente atractivas. Les permiten a estudiosos tales como Patricia Seed pretender que existe un único enfoque de un tema tal como la resistencia y el acomodamiento —en los campos africanos, asiáticos y latinoamericanos, para los periodos coloniales y postcoloniales— y que tal enfoque condena a todo el proyecto y lo vuelve irrelevante. "Tales relatos de 'adaptación y reacción'", concluía Seed en su respuesta a una pregunta de Rolena Adorno, que se basaban en ideas de identidad de oposición como algo intacto, auténtico y creado sin problemática alguna, coincidían satisfactoriamente con las narrativas que estaban produciendo los líderes de los estados postcoloniales emergentes, así como aquellos que se oponían a la dominación, sobre todo económica,

---

lonialismo y la resistencia (1983), puede encontrarse aquí, notas 20 y 26. Véase también más adelante respecto de un examen sistemático de algunas de las fuentes en esta bibliografía.

25 Para críticas, véase Mallon, "Dialogues among the Fragments"; y Roseberry, "Beyond the Agrarian Question in Latin America", 318-68.

y en ocasiones directamente política de los Estados Unidos en América Central y Sudamérica. Produciendo a menudo una narrativa política redentora basada en la liberación respecto de un opresor maligno, tales relatos encontraban lectores congeniales no solo en Latinoamérica sino a través de los mundos coloniales del pasado y del presente.

Para respaldar estas amplias generalizaciones, Seed solo citó la obra de James Scott sobre Indonesia y una única obra introductoria sobre cultura popular latinoamericana.[26]

Uno se pregunta, por ejemplo, cómo resulta posible juntar cuestiones de dependencia económica con temas de redención nacionalista a través del Tercer Mundo. Es cierto que en el ámbito latinoamericano, donde la independencia política se conquistó mucho antes, las cuestiones de la dependencia económica eran centrales para los políticos recientemente desarrollistas que se interesaron en limitar la influencia económica de los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. En África, en contraste —como lo aclara abundantemente Frederick Cooper en su ensayo en este Foro— la bibliografía sobre la dependencia fue utilizada para contrarrestar los nacionalismos celebratorios y cuestionar el valor de la liberación política redentora. Las interconexiones entre la liberación nacional y la autonomía o el desarrollo económico variaban además mucho de los Estados socialistas a los no socialistas, no importa qué parte del Tercer Mundo habitaran.[27]

Volviendo a Latinoamérica, la historiografía existente simplemente no encaja con la generalización de Seed. Como lo ha señalado Adorno para los Andes coloniales, los temas de complicidad, adaptación, colaboración y resistencia han sido sistemáticamente articulados de maneras complejas de parte de historiadores desde principios a mediados de la década del ochenta. Incluso a comienzos de la década del setenta, con los artículos pioneros de Karen Spalding sobre los líderes étnicos andinos {kurakas), en los que se los presenta simultáneamente como protectores de sus comunidades y cómplices de la estructura de poder colonial, "la identidad de oposición" no podía verse ya como "algo intacto, auténtico y creado sin problemática alguna". Las investigaciones sobre la historia agraria y las rebeliones rurales

26 Patricia Seed, "More Colonial and Postcolonial Discourses", 146-52: cita y nota de pie de página en 149. este nivel de generalización amplia y superficialmente verificada no es sin embargo típica de toda la obra de Seed acerca del colonialismo. Véase "Taking Possession and Reading Texts: Establishing the Authority of Overseas Empires", 183-209, donde hace un denso análisis comparativo entre los colonialismos tempranos españoles y británicos en América.

27 Problemas similares ocurren con el uso superficial de términos como postcolonial sin un contexto apropiado o marco histórico. Para críticas al respecto, véase Coronil, "Can Postcoloniality Be Decolonized?"; y Klor de Alva, "Colonialism and Post Colonialism".

en México, no importa si para el periodo colonial, el siglo XIX o la Revolución Mexicana de 1910, también han enfocado cuestiones de mediación política y alianzas complejas, que complicaban las cuestiones de resistencia y complicidad, y lo han hecho desde comienzos de la década del ochenta. Finalmente, los historiadores de la esclavitud y la diáspora africana han recogido indicaciones de antropólogos de mentalidad histórica, tales como Sidney Mintz o Richard Price, produciendo análisis multifacéticos de la gente esclavizada y de sus enfrentamientos con los dueños de las plantaciones y las estructuras estatales y frente a ellos. Estos estudios no eran "una narrativa políticamente redentora basada en la liberación respecto de un opresor maligno". En su lugar, muchos exploraron minuciosamente las contradicciones en las relaciones de poder y en las alianzas formadas entre los oprimidos, rastreando las estrategias diversas y en ocasiones internamente conflictivas que utilizaron los pueblos subalternos para enfrentarse a su situación.[28]

Si bien un tratamiento en profundidad de toda la bibliografía disponible está más allá del alcance y enfoque de este ensayo, citaré una serie de confrontaciones locales con casos, personas y fuentes que incitaron a los historiadores de Latinoamérica, desde comienzos de la década del ochenta, a comenzar a abordar muchos de los mismos temas que llevaron en la India a la fundación de la escuela de Estudios Subalternos. ¿Había una alternativa frente al método de deducir la conciencia subalterna de categorías teóricas? ¿Era posible forjar un proyecto intelectual políticamente comprometido que respetara las culturas y los debates políticos existentes entre los grupos subalternos? ¿Qué alternativas podrían reemplazar a los paradigmas políticos y académicos existentes? Aparte de los autores y estudios que ya hemos

---

28 Spalding, "Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society", 581-99; Spalding, "Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru", 645-64. Acerca de los Andes, véase también, además de las fuentes enumeradas en la nota 19. Larson, *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900,* 1988; Mallon, *The Defense of Community in Peru's Central Highlands,* 1983; Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Acerca de México, véase, por ejemplo, Brading, ed., *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*, 1980; Carmagnani, "Local Govemments and Ethnic Governments in Oaxaca", 107-24; Carmagnani, *El regreso de los dioses*, 1988; Farriss, *Maya Society under Colonial Rule*, 1984; García de León, *Resistencia y* utopia, 1985; Joseph, *Revolution from Without*, 1988; Katz, ed., *Riot, Rebellion, and* Revolution, 1988; Mallon, "Peasants and State Formation"; Martin, "Haciendas and Villages in Late Colonial Morelos", 19-48; O'Malley, *The Myth of the Revolution,* 1986.
Acerca de la esclavitud y estudios sobre la diáspora africana, véase James, *The Black Jacobins*, 1963; Martínez-Alier, *Marriage*, *Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba,* 1989; Mintz y Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past*, 1976; Price, *First-time: The Historical Vision of an Afro-American People*, 1983; Rodney, *A History of the Guyanese Working People, 1881-1905*, 1981; Stein, *Vassouras: A Brazilian Coffee County, 1850-1900*, 1985.

tratado, Alberto Flores Galindo enfrentó el desafío de Sendero Luminoso en el Perú, argumentando a favor de la centralidad del pensamiento utópico andino para todos los proyectos políticos emancipadores. En México, los estudiantes de política étnica y las comunidades indígenas relataron una historia muy diferente de la representada en las narrativas nacionales o regionales de la política revolucionaria y postrevolucionaria. En la Argentina, Daniel James investigó el peronismo desde abajo y a partir de los gremios, y descubrió un fenómeno muy diferente de las historias de Juan Domingo Perón en el nivel nacional, no importa si laudatorias o no. En estos casos, así como en otros, los analistas buscaron nuevas maneras de explicar la naturaleza estratificada y contradictoria de la política, culturas y luchas subalternas. No importa si habían descubierto o no la tendencia postmoderna, un enfrentamiento con su obra y sus contradicciones debe ser una parte crucial en nuestro intento de hacer avanzar la historia latinoamericana de manera autorreflexiva.[29]

Poco después de concluir el debate del discurso colonial y postcolonial, apareció la declaración con lo fundamentos de Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos en el número especial de *boundary 2*, dedicado al postmodernismo en Latinoamérica. Compuesto de quince miembros —un historiador, dos antropólogos y el resto críticos literarios— el grupo comenzó citando, con tono de aprobación postmoderna, las piezas fundacionales familiares de Guha en los volúmenes I y II de los *Estudios Subalternos*. Los complejos argumentos originales de Guha, que involucraban llamados metodológicos y políticos a la acción, fueron resumidos por el grupo como un proyecto para interpretar la historiografía existente del Sur asiático "'a la inversa' para recuperar la especificidad cultural y política de las insurrecciones campesinas". Este proyecto fue luego definido como involucrando dos técnicas: "identificar la lógica de las distorsiones en la representación de lo subalterno en la cultura oficial o de elite; y dejar al descubierto la semiótica social de las estrategias y prácticas culturales de las sublevaciones campesinas mismas".[30] Una vez más, parecía que los Estudios Subalternos eran reducidos a la mitad de su complejidad, o sea a los métodos y las técnicas del postmodernismo.

---

29 Flores Galindo, *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*, 1986; Carmagnani, "Local Governments and Ethnic Governments"; y *El regreso de los dioses*; García de León, *Resistencia y utopía*; Daniel James, *Resistance and Integration*, 1988.

30 "Founding Statement", 110-21; discusiones de Guha en 110-11, citas en 111. Los miembros fundadores, enumerados en la página 237 de la publicación, eran los siguientes: Robert Carr, Ileana Rodríguez, Patricia Seed, Javier Sanjinés, John Beverley, José Mazzotti, José Rabasa, Roger Lancaster, Robert Conn, Julio Ramos, María Milagros López, Carol Smith, Clara Lomas, Norma Alarcón y Mónica Szunnuk.

Pero el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos fue más lejos y abordó los esfuerzos más tempranos de Gilbert Joseph por (re)priorizar la acción subalterna. Entre sus "conceptos y estrategias fundadoras" el grupo incluía la necesidad de poner en tela de juicio a la nación como concepto y como frontera. Argumentaban que no solo los recientes acontecimientos mundiales habían cuestionado más y más a la nación, sino que la nación misma era una creación de elite que "ha oscurecido, desde el principio, la presencia y realidad de los sujetos sociales subalternos en la historia latinoamericana". Además el grupo sostenía que el subalterno era un "sujeto migrante, cambiante" cuya identidad era variada y situacional. Resultaba necesario, por lo tanto, no limitarse a privilegiar grupos subalternos particulares —obreros, campesinos, hombres— "sino tener acceso al vasto (y móvil) conjunto de las masas".[31]

Hasta aquí muy bien pero, ¿qué estrategias y métodos proponía el grupo a fin de realizar su proyecto? Aquí la imagen se volvía algo incompleta. "Representar lo subalterno en Latinoamérica, en cualquier forma que adopte, dondequiera aparezca […] requiere que exploremos los límites del Estado". "El mantener el enfoque en la intelectualidad y sus prácticas intelectuales características —centradas en la cultura escrita, la ciencia, etcétera— nos deja en el espacio del prejuicio y del 'no-ver' historiográfico que Guha identificó en sus estudios de la insurrección campesina". "No reconocer la contribución de la gente a su propia historia manifiesta la pobreza de la historiografía y apunta hacia razones cruciales de los fracasos de programas nacionales de habilitación 'popular'".[32] ¿Cómo llegamos más allá de los enunciados de propósito, más allá de convocatorias programáticas a la acción? Necesitamos la complejidad de ambos lados del diálogo —en los Estudios Subalternos mismos y en el campo de la historia, política y antropología latinoamericanas.

Quizá no resulte sorprendente en este contexto que Patricia Seed, la única historiadora del grupo, se haya especializado en el México colonial y en los estudios coloniales, mientras que ambos antropólogos se especializan en Centroamérica —Carol Smith en Guatemala y Roger Lancaster en Nicaragua. El resto de los miembros del grupo está más diseminado a través del espacio —incluyendo personas que trabajan sobre los Andes, el Caribe y el Cono Sur—[33] y enfrentan

31 "Founding Statement", 117-21; citas en 118, 121.

32 *Ibid.*, citas en 119, 120, 119.

33 De los quince miembros del grupo pude identificar la disciplina y encontrar las obras de doce. De estos doce, nueve eran críticos literarios. Además de su obra como una de las representantes del feminismo y la crítica literaria chicana, Norma Alarcón produjo en 1983 una disertación titulada "Rosario Castellanos, Feminist Poetics: Against me Sacrificial Contract", y un libro posterior acerca de Castellanos, que es considerada hoy día una de las

el desafío de los Estudios Subalternos a partir de la crítica literaria y el análisis de textos. Este método preferido se manifiesta claramente en la declaración fundadora, en la que, aparte de las citas anteriores a Guha y una referencia posterior al libro de Carlos Vilas sobre la Nicaragua sandinista, casi toda la especificidad del ensayo gira alrededor de movimientos artísticos y literarios.[34] ¡No es de sorprender que haya "pobreza historiográfica"! Esto es cierto no solo en el aspecto latinoamericano sino también en el de Estudios Subalternos. Como resultado de ello, la transparencia, la innovación y la simplicidad del proyecto son todas ellas representadas en exceso.

Lo que falta, de ambos lados del diálogo, es una visión de qué es lo que ocurre una vez que está en marcha el intento de "acceder al vasto (y móvil) conjunto de las masas". ¿Qué fuentes brindan tal acceso? ¿A través de qué métodos analíticos en particular? Si deseamos ubicar la nueva información en una estructura narrativa ¿cómo decidimos cuál elegir? Estas preguntas tienen respuestas tanto técnicas como políticas; y a veces, como lo ha mostrado la experiencia del Grupo Subalterno original, hay una fuerte tensión entre la técnica y la política. Si deseamos llegar más allá "de la cultura escrita, la ciencia, etcétera", bien podríamos descubrir que

---

principales escritoras feministas mexicanas del siglo XX. John Beverley coeditó el número especial de *boundary 2* y también ha publicado en general acerca de la literatura española y latinoamericana, incluyendo dos obras que tratan acerca de América Central. Robert Carr, crítico literario de origen caribeño, está trabajando en una obra acerca del nacionalismo negro y ha publicado un artículo referido a la literatura testimonial y los feminismos transnacionales que enfoca el testimonio de la activista maya guatemalteca Rigoberta Menchú. Roger Lancaster es un antropólogo que ha publicado dos libros basados en la historia oral de Nicaragua; también es conocido por una obra que abre nuevos horizontes sobre género, sexualidad y orientación sexual en la Nicaragua contemporánea. Clara Lomas es la autora de una disertación (1985) sobre tres novelas del novelista peruano Mario Vargas Llosa. José Rabasa ha publicado acerca de la literatura latinoamericana del periodo colonial temprano y acerca de temas de conquista y exploración. La especialidad de Julio Ramos es la literatura del siglo XIX, especialmente la obra de José Martí, acerca de quien organizó su libro de 1989 *Desencuentros de la modernidad en América Latina*; también ha publicado acerca de la literatura referida al "otro" tanto para la Argentina como para Cuba. Ileana Rodríguez, fuerza activa en el grupo de Ideologías y Literatura de la Universidad de Minnesota, coeditó en 1983 un volumen de conferencias titulado *Process of Unity in Caribbean Society* y ha publicado asimismo acerca de Nicaragua. Javier Sanjinés se dedica a la literatura boliviana, especialmente al efecto de la revolución de 1952 sobre la ficción de Bolivia. Además de su obra ya discutida en este ensayo, Patricia Seed es la autora de varios artículos sobre clase social y raza en el México colonial y de un libro acerca de elecciones matrimoniales y la Iglesia católica. La obra antropológica de Carol Smith sobre Guatemala ha incluido una importante reflexión acerca de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado nacional. Mónica Szurmuk es la autora de artículos acerca de Rosario Castellanos y Reina Roffe.

34 "Founding Statement".

estamos nuevamente en el terreno de los "estudios de resistencia" y de las prácticas etnográficas tan abiertamente castigados por las críticas postmodernas.

Una alternativa, practicada por la mayoría de los miembros del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano y unos cuantos de los estudiosos subalternos indios, consiste en leer los documentos existentes "a contrapelo". Esta técnica puede brindar interpretaciones alternativas útiles y fascinantes de los proyectos de elite, trozos incitadores de evidencia acerca de la presencia subversiva de voces subalternas, lecturas nuevas y más sensibles a las jerarquías de género de textos clásicos o visiones de las identidades de oposición elaboradas por intelectuales "periféricos" o de "minorías". Algunos antropólogos latinoamericanistas, también inspirados por dicho método, se han alejado del trabajo de campo, aproximándose al análisis de relatos de viaje, fotografías y las prácticas o los escritos de otros antropólogos.[35] Pero, debemos admitir que, más allá de cierto punto, con este método el acceso gramsciano —o sea, tanto político como cultural— a la mayoría de los subalternos nos sigue eludiendo.

¿Continuamos por el camino de buscar el acceso a las voces subalternas y, en caso afirmativo, cómo? Es difícil retornar al archivo o al campo después de criticar, en términos postmodernos, la transparencia de tal empresa. Si ya no estamos buscando la "verdad" como una información irrefutable, claramente conocible, ¿qué estamos buscando? Creo que estamos tratando de mantener la tensión irresoluble que está en el centro del proyecto de Estudios Subalternos: la tensión entre la técnica y el compromiso político, entre un interés literario más estrechamente postmoderno en los documentos como "textos construidos" y el interés específico del historiador de leer documentos como "ventanas", no importa cuán nebulosas e imperfectas, que nos dan entrada a la vida de la gente. Si privilegiamos la crítica de textos como técnica y declaramos que esta es la respuesta a los dilemas que enfrentamos en nuestra tarea intelectual, avanzamos en dirección hacia lo que Hernán Vidal ha llamado "la crítica literaria tecnocrática: la presunción de que cuando se introduce un nuevo enfoque analítico e interpretativo, queda sustituida e invalidada la acumulación de esfuerzos similares del pasado".[36] Pero si privilegiamos los documentos como minas de información, olvidando o pasando por alto que son textos construidos, volvemos a la deducción de la conciencia, cultura y práctica sociopolíticas a partir de categorías abstractas, a veces implícitas, que a menudo se

35 Véase, por ejemplo, Poole, "A One-Eyed Gaze: Gender in the 19th Century Illustration of Perú", 333-64; y "Figueroa Aznar and the Casco Indigenistas: Photography and Modernism in Early Twentieth Century Perú", 39-75; Paul Sullivan, *Unfinished Conversations,* 1989.

36 Hernán Vidal, "The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism", 113-19; citas en 117.

nos presenta como "la historia objetiva". En consecuencia, nos quedamos con la tensión, una tensión irresoluble y fecunda, que puede continuar inspirando e impartiendo energía a nuestra labor.

En un artículo de 1985 acerca de los métodos y problemas del trabajo de archivos, Gayatri Spivak comentaba acerca de dicha tensión y la necesidad de mantenerla. Crítica literaria por formación, versada en los escritos de Jacques Derrida, entre otros, Spivak expresó su desaliento frente a los historiadores que habían comenzado a privilegiar la crítica literaria. Si bien consciente de las limitaciones que supone cualquier esfuerzo por recuperar la voz e identidad de las mujeres y otros subalternos a través de documentos construidos por fuerzas patriarcales y coloniales, Spivak se había dedicado a rastrear, a través de fuentes de archivos, la vida de la raní de Sirmur, una mujer india de posición privilegiada. Su experiencia la había llevado a habitar conscientemente la contradicción: quería tocar la imagen de la raní, rechazando sin embargo toda recuperación de ella en cuanto información empírica. En el estudio resultante, admitió que los colegas teóricos encontrarían "demasiado interés por el 'realismo histórico' y demasiado poco por la 'teoría'" mientras que los "custodios del pensamiento crítico" encontrarían "el nihilismo lingüístico asociado a la deconstrucción". Pero al fin y al cabo, sugirió Spivak, no había otra posibilidad.[37]

Al igual que Spivak, también yo deseo tocar las imágenes de los sujetos históricos que lucho por recuperar; pero yo también sé que "no hay ninguna 'raní real' para ser encontrada".[38] Esta es precisamente la cuestión. El intento contradictorio de "conocer" el pasado, de llegar a conocer a los seres humanos que lo hicieron, nos lleva a través de fuentes de archivos que se niegan a entregarnos imágenes claras. Pero como los archivos brindan pistas extraordinarias acerca de las relaciones de poder y los dilemas humanos, morales y filosóficos que enfrentaron los individuos que los produjeron y aquellos cuyas sombras los habitan, no nos podemos dar el lujo de prescindir de ellos. En mi experiencia, es el proceso mismo lo que nos mantiene honestos: ensuciándonos las manos con el polvo de los archivos, embarrándonos los zapatos en el trabajo de campo; enfrentando las sorpresas, ambivalencias y elecciones injustas de la vida cotidiana, tanto las nuestras como las de nuestros "sujetos". No importa cuán vivamente nuestra búsqueda esté condicionada por la comprensión de que nunca alcanzaremos un conocimiento cabal en todos los aspectos. Ocasionalmente, apenas por un instante, alguien sale de las sombras y camina junto a nosotros. Cuando en un destello de diálogo interactivo algo se

37 Spivak, "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives", 247-72, véase esp. 249, 271-72.

38 Spivak, "Rani of Sirmur", 271.

nos revela; cuando, por un breve lapso, se descorre la cortina y se nos permite una visión parcial de las motivaciones y de los conflictos internos de los protagonistas: para mí, ésos son los momentos que justifican la búsqueda.

El archivo y el campo son escenarios construidos en los que las luchas de poder —incluyendo aquellas generadas por nuestra presencia— ayudan a definir y oscurecer las fuentes y la información a las que tenemos acceso. El matiz y la variación en estas luchas de poder son en sí mismas formas extraordinarias de información. Experimentamos y aprendemos de ellas en documentos contenciosos, tales como actas judiciales, archivos militares o municipales locales; en la confrontación entre diferentes tipos de fuentes, tanto escritas como orales; en los debates que mantenemos con los demás, ya sea intelectuales locales, figuras históricas o autoridades políticas; en los conflictos locales que podemos observar, tanto en las relaciones humanas actuales como en los documentos mismos. La pugnacidad de estos escenarios nos brinda pistas que no obtenemos del solo análisis de las obras publicadas, aun si ambos tipos de fuentes son textos construidos. Los procesos de la producción y preservación de las fuentes de archivos frente a las fuentes publicadas son diferentes. Las relaciones sociales que acompañan la lectura de una u otra también son diferentes. El comprender dichas diferencias y confrontar sus consecuencias nos obliga continuamente a repensar nuestras hipótesis.

Antes de que se me acuse de introducir el empirismo a hurtadillas, volveré a enfatizar que el reclamar la centralidad del archivo y del campo no puede hacerse ya aisladamente del análisis de textos o de las fuentes literarias. De todos modos, la existencia de fuentes primarias publicadas y fuentes literarias manuscritas hace imposible establecer entre ambas una línea divisoria siempre clara. A lo que me opongo es a que se privilegie el análisis de textos y las fuentes literarias con exclusión de las fuentes de archivos y el trabajo de campo, así como a la tendencia de dar por sentado que, debido a que ambos son textos construidos, uno puede sustituir al otro. Desde una perspectiva de los Estudios Subalternos, la excelente monografía de Inga Clendinnen sobre el Yucatán postconquista temprano, basada enteramente en fuentes de archivos publicados, nos aclara en particular las limitaciones de basarse solo en documentos publicados.

El análisis sumamente original de Clendinnen de la confrontación entre los mayas y los misioneros franciscanos en el Yucatán del siglo XVI nos brinda una lectura extremadamente variada y sofisticada de documentos misioneros de la época colonial temprana y de las fuentes escritas dejadas por los literatos mayas. Ella utiliza estos materiales para indagar las consecuencias políticas, religiosas, culturales y morales de la crisis que sobrevino cuando, en 1562, los misioneros franciscanos de la Península del Yucatán descubrieron que la "idolatría" y el sacrificio humano continuaban entre

"sus" indígenas. Clendinnen interpreta los textos en forma provocativa para sugerir que la necesidad duradera, culturalmente construida de los mayas de ganar acceso al "conocimiento elevado," como una estrategia de asegurar la continuidad y seguridad de la vida, estimuló el uso "blasfemo" de símbolos cristianos solo parcialmente comprendidos en rituales mayas de sacrificio humano. Los franciscanos interpretaron este uso como una traición consciente, sarcástica y, afectados en lo más hondo de su paternalismo abnegado, reaccionaron con violenta ira física.

Basándose únicamente en fuentes de archivo y literarias publicadas, Clendinnen nos brinda una original lectura interior, tanto de las partes españolas como de las mayas, las dominantes y las subalternas, del encuentro colonial en Yucatán. Dada la naturaleza de sus fuentes, empero, el equilibrio en el detalle y la complejidad interna se inclina por necesidad hacia la parte española dominante. La sección del libro que trata sobre los misioneros es el doble de larga que la sección que trata acerca de los indígenas. Si bien los conflictos y disensiones internas entre los misioneros se discuten en profundidad, los mayas son representados a través de sus intelectuales y voceros como una totalidad indiferenciada, brindándose pocas pistas acerca de si los desacuerdos internos tuvieron algún impacto sobre sus estrategias o sus respuestas frente a la conversión y la explotación.[39]

En algunos casos, por supuesto, resulta imposible el acceso a la complejidad y disensión presentes dentro de las comunidades subalternas. Sin embargo, las grietas en la presentación y preservación del archivo y el campo pueden brindar, de una manera en que no pueden hacerlo las colecciones publicadas, aperturas potenciales para "meternos". Que estas aperturas pueden llevarnos en incómodas direcciones nuevas está claro a partir de parte de la obra del Grupo de Estudios Subalternos original. Cuando Ranajit Guha publicó, por ejemplo, "La muerte de Chandra", lo interpreté al principio como una vigorosa respuesta a las críticas formuladas por algunos estudiosos en el sentido de que los Estudios Subalternos no se estaban ocupando bien de temas de género o de casta. Chandra, una viuda bagdi que quedó embarazada mientras vivía en la casa de la familia de su esposo muerto, enfrentó la elección entre un exilio permanente y la interrupción de un embarazo considerado ilegítimo según el derecho samaj. Magaram, su amante, comunicó el ultimátum a la parentela femenina de Chandra: o bien aborto o *bhek*, el alejamiento forzado de las relaciones de casta. Con la ayuda de su parentela femenina, se dispone "un aborto requerido por un hombre que habla por todo el patriarcado local"; sin embargo, finalmente, la poción obtenida de manos de un curador local mata a Chandra, así como al feto.[40]

---

39 Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests*, 1987.

40 Ranajit Guha, "Chandra's Death", 163.

En su conclusión, Guha reflexionó sobre las implicancias de esta experiencia para las mujeres de la parentela de Chandra. "Es este conocimiento de la mala fe masculina lo que vuelve a la mujer más sagaz respecto de los límites de una solidaridad que pretende ser neutral al género", escribió. "El mundo acabado, unitario del parentesco nunca podrá volver a ser el mismo para ella. 'Mancillada y humillada' tiene recurso a una solidaridad alternativa: una solidaridad de las mujeres. No es una 'revuelta abierta', armada de trompeta y estandarte, pero sí una protesta visible y lo suficientemente fuerte en una sociedad en la que la iniciativa y la voz se le otorgan solo al hombre". No obstante, como Guha expresó en su frase final, la solidaridad de las mujeres era al mismo tiempo fuerte y limitada. Limitada, porque "ellas no podían desafiar la autoridad del samaj hasta el punto de permitir que una viuda con un hijo nacido fuera del matrimonio viviera honorablemente en la sociedad local". Fuerte, porque rodearon a Chandra con un apoyo que necesitaba para no someterse a bhek, a fin de recurrir al aborto como "el único medio de que disponían para derrotar una moralidad realmente falsa, que hacía que solo la madre fuera culpable de un alumbramiento ilícito, la expulsaba de la sociedad y permitía que el padre quedara impune".[41]

Después de relatar con empatía el incidente y lamentar la falta de alternativas adicionales para las mujeres bengalíes, Guha, empero, no llevó más adelante la discusión. Una posible línea de reflexión ulterior la brinda Upendra Baxi en una discusión del papel que desempeña el derecho en los Estudios Subalternos. ¿Qué habría pasado si las parientas de Chandra hubieran decidido matar a su amante? No solo hubiesen entrado en conflicto con el derecho samaj, sostiene Baxi, sino que también hubieran tenido que vérselas directamente con el derecho colonial. Emerge otro tipo de elección: vigilancia, disciplina, castigo, por cierto, ¿pero de parte de la comunidad o del Estado colonial? ¿Acaso uno de ellos brinda liberación a las mujeres?[42]

La pregunta de si el derecho colonial —con sus debates sobre sati, el infanticidio femenino, etcétera— podría haber brindado espacios alternativos a las mujeres es un interrogante antiguo y discutible. Como lo señaló recientemente Lata Mani, los debates coloniales sobre la posición y el bienestar de las mujeres no fueron nunca acerca de los derechos femeninos sino acerca de qué entidad legal o patriarcal habría de ejercer la autoridad sobre las mujeres. Conflictos análogos surgieron en muchas partes del mundo colonial: debates sobre el uso del velo en el mundo islámico, sobre cirugías genitales femeninas en partes del África Oriental y Occidental. En la

41 Guha, "Chandra's Death", 165, 161.
42 Baxi, "The State's Emissary': The Place of Law in Subaltern Studies", 247-64; esp. 256.

mayoría de estos casos, ninguna de las partes estaba interesada en una mayor igualdad o autonomía para las mujeres. Al contrario, como sostiene Mani en el caso de sati: las mujeres eran el "campo" más que el sujeto de un debate sobre la autoridad étnico-religiosa y consuetudinaria frente al derecho colonial.[43]

Finalmente, el mensaje parece ser que ni las prácticas legales nativas-subalternas ni las coloniales eran en y por sí mismas liberadoras para la mujer. En cierto sentido, esta solo podía elegir entre sistemas de jerarquía, coloniales o étnico-comunales. Ocasionalmente, dependiendo de la situación histórica específica, los cambios producidos por el dominio colonial otorgaron a algunas mujeres un mayor acceso a la educación u otros privilegios o brindaron nuevas oportunidades sociales o económicas a través del mercado o en los centros urbanos. A veces, la fisura entre los sistemas de gobierno permitió cierta autonomía personal a las mujeres. Pero, en muchos casos, el colonialismo simplemente agregó al existente un tipo nuevo e invasor de dominación, aumentando el valor protector de las redes comunales, étnicas y de parentesco, organizadas ellas mismas alrededor de principios patriarcales.[44]

Al reintegrarlo dentro de cuestiones generales de colonialismo y resistencia, un análisis de género que comienza a nivel local enfoca y las prácticas y preferencias subalternas con una nueva sobriedad. "Todo indicio de iniciativa independiente de parte de los grupos subalternos debería […] ser de un valor incalculable para el

---

43 Mani. "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India", 88-126. Acerca del velo, véase Ahmed, *Women and Gender in Islam,* 1992. Acerca de cirugías genitales femeninas, véase James, "Shades of Othering: Reflections on Female Circumcisions/Genital Mutilation", manuscrito inédito, 1994; Koso-Thomas, *Circumcision of Women: A Strategy for Eradication,* 1985; Lightfoot-Klein, *Prisoners of Ritual: An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa*, 1989); Slack, "Female Circumcision: A Critical Appraisal"; Smith, "Female Circumcision: Bringing Women's Perspectives into the International Debate", 2449-504; Walker y Parmar, *Warrior Marks: Female Genital Mutilation and the Sexual Blinding of Women*, 1993.

44 Para ejemplos de las complejidades de la situación para mujeres de posición elevada, véase los siguientes ensayos en Sangari y Vaid, *Recasting Women: Urna Chakravarti*, "Whatever Happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism and a Script for the Past", 27-87; Sumanta Banerjee, "Marginalization of Women's Popular Culture in Nineteenth Century Bengal", 127-79; Talwar, "Feminist Consciousness in Women's Journals in Hindi: 1910-1920," 204-32; Tharu, "Tracing Savitri's Pedigree: Victorian Racism and the Image of Women in Indo-Anglian Literature", 254-68. Acerca de cuestiones de elección entre jerarquías y de cómo esto afecta los movimientos nacionalistas, véase Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women`s Question", 233-53; y, en Parker, Russo, Sommer y Yaeger, eds., *Nationalisms and Sexualities*, 1992; Cobham, "Misgendering the Nation: African Nationalist Fictions and Nuruddin Farah's Maps", 42-59; Katrak, "Indian Nationalism, Gandhian 'Satyagraha', and Representations of Female Sexuality", 395-406; Radhakrishnan, "Nationalism, Gender, and the Narrative of Identity", 77-95.

historiador integral", escribió Gramsci.[45] No obstante, como lo demuestra el ensayo de Guha, cuando se investigan en forma sistemática estos indicios de iniciativa independiente y se toman en consideración las relaciones de poder local, la solidaridad y unidad de la presencia subalterna —de la cultura subalterna y por lo tanto de la resistencia subalterna— comienzan a desintegrarse en nuestras manos. Si no hay unidad subalterna, si la mitad de la comunidad subalterna es oprimida y silenciada por la otra mitad, si el heroísmo anticolonial tiene como subtexto la coerción parcial de las mujeres subalternas, ¿adonde va a parar nuestra búsqueda gramsciana?

La cuestión de la complicidad, jerarquía y vigilancia dentro de las comunidades y culturas subalternas es en efecto intrincada, y exige un tratamiento matizado y empático. Por una parte, el plantear esta cuestión deja en claro que ninguna identidad subalterna puede ser pura y trasparente; la mayoría de los subalternos son sujetos tanto dominados como dominantes, dependiendo de las circunstancias o ubicación en las que los encontramos. El líder de un movimiento puede convertirse en un colaboracionista o volver a casa y moler a palos a su esposa e hijos; un colaboracionista puede utilizar el poder para proteger a una comunidad o a un individuo subalterno; o, tal como ocurrió repetidamente en las rebeliones anticoloniales, individuos que se habían beneficiado personalmente con la estructura de poder renegaron de su complicidad anterior y lideraron importantes revueltas. Por otra parte, la complicidad o la jerarquía no vuelve imposible, en un sentido más amplio, el logro ocasional, parcial, contingente de cierta medida de unidad, colaboración, incluso solidaridad. Estas líneas de alianza o confrontación en continuo desplazamiento no se deducen, pues, de identidades subalternas o posiciones de los sujetos específicas, ya existentes. Se construyen histórica y políticamente, en la lucha y en el discurso.

Ver ambos lados al mismo tiempo, señalar el heroísmo y la traición, es por cierto un desafío. Baxi sugiere que también puede ser liberador, no solo para los sujetos subalternos mismos, sino también para los estudiosos que siguen sus huellas a través del laberinto de la documentación sobreviviente. Extendiéndose acerca de un ensayo de Shahid Amin que trata la figura del "Aprobador" (*Approver*) —"un rebelde que ha desplazado su lugar en los acontecimientos de protagonista de la rebelión a agente de la contrainsurrección"—[46] Baxi imagina lo que Shikari, el "Aprobador" de Amin, podría haber dicho en respuesta a la definición que Amin traza de él. "Acepto la condena que haces de mí", expresa el Shikari imaginado. Pero, al mismo

45 Gramsci, "Notes on Italian History", 55.

46 Shahid Amin, "Approver's Testimony, Judicial Discourse: The Case of Chauri Chaura", 166-202; cita que define al "Approver" en 168.

tiempo, señala que su testimonio sirvió para aumentar el número de absoluciones y disminuir el número de condenas a muerte. Por supuesto sus acciones lo convirtieron en "'un instrumento' de la justicia colonial", admite el Shikari de Baxi. "Pero seguramente puedes interpretar asimismo mi acto de renegar como un acto de servicio a la mayoría de mis ex compañeros, algunos de los cuales poco antes de su muerte natural han asegurado jubilaciones como 'luchadores por la libertad', a pesar de la longevidad, como dices tú, de la imputación de criminalidad".[47] Retomando un tono académico, Baxi argumenta que el hecho de renegar no hizo a Shikari "menos subalterno". ¿Y acaso el proyecto de los Estudios Subalternos no involucra rescatar a "todos los subalternos de la categorización del derecho penal"? ¿Si todos los participantes del sistema legal colonial se convirtieron, en cierto sentido, en sus víctimas, acaso el historiador subalterno también tiene que convertirse en una víctima? "¿Sería pedir demasiado de la historiadora de los subalternos", concluye Baxi, "que mientras muestra al resto del mundo cómo Shikari fue una víctima del derecho colonial, también ella, lo mismo que la hermana Chandra, pueda ser redimida por los Estudios Subalternos, si no totalmente, al menos hasta cierto punto?" [48]

No está claro, sin embargo, qué traería consigo dicha redención. ¿Acaso los historiadores que estudian a los subalternos serían redimidos de la ceguera que los lleva a adscribir a dichos sujetos las identidades que ya les adjudicó la estructura del poder dominante? ¿Serían los historiadores redimidos "hasta cierto punto" si aceptaran la versión de los sucesos y el discurso de la moralidad construidos por una facción dentro de la sociedad subalterna? ¿Acaso la completa redención sería la capacidad de cuestionar todas las versiones construidas y empatizar con todos los grupos subalternos, colaboracionistas, opresores, o no? Finalmente, ¿quién tiene la autoridad necesaria para confirmar que hemos llegado a nuestra meta?

Una manera de salir de este dilema, que parece reflejarse en la obra más reciente de Guha en los Estudios Subalternos, es evitarlo por completo, abandonando el nivel local y recuperando un terreno más general y abstracto. En la esfera de la formación social total, donde la principal contradicción reside todavía entre el colonialismo y la resistencia, o las elites colaboracionistas y "el pueblo," es todavía posible evitar comentarios sobre las jerarquías internas de la comunidad subalterna. La discusión puede quedarse en la esfera del fracaso del capitalismo o del liberalismo en las formaciones coloniales, o en la del fracaso de que una elite nacionalista dependiente movilizara de verdad a las masas. La hegemonía, como un concepto general y sin fisuras, sobrevive intacta en este contexto: Guha la define como "una

47 Baxi, "'The State's Emissary'", 263.
48 *Ibid*, 264.

condición de la Dominación (D), tal que, en la composición orgánica de esta última, la Persuasión (P) exceda a la Coerción (C)".[49] La promesa de la hegemonía, vinculada en los escritos de Gramsci a la promesa de que el partido jacobino verdaderamente condujera más que dominara a las masas, puede permanecer pura, porque todavía está por lograrse. Los nacionalistas indios traicionaron a las masas, dominándolas más que conduciéndolas, disciplinándolas más que movilizándolas.

En los ensayos más recientes de Guha, la India —junto con Italia y Alemania— se une o vuelve a unirse a las filas de la "no Francia". Guha cita con aprobación el análisis de Marx acerca de la Revolución Francesa: "La burguesía francesa de 1789 nunca dejó en la estacada a sus aliados, los campesinos. Sabía que la abolición del feudalismo en la campiña y la creación de una clase campesina libre, terrateniente, era la base de su gobierno". Esto se encuentra en contraste directo con la burguesía india, que traicionó a las masas "en su esfuerzo por lograr dominación hegemónica". Al hacerlo, concluye Guha, la burguesía india "nunca llegó".[50]

Una respuesta alternativa al desafío del análisis local se encuentra en la deconstrucción de las culturas y comunidades subalternas y su rearticulación, como totalidades complejas y divididas internamente, a las relaciones de poder regional, nacional e internacional. Como lo he sostenido recientemente, este método alternativo no vuelve al concepto de hegemonía irrelevante o anticuado. Más bien, lo vuelve más flexible y estratificado. En este contexto, la hegemonía no solo es la presencia mayor de la persuasión sobre la dominación en sistemas políticos nacionales, sino que es también un equilibrio similar en las relaciones políticas locales y regionales. La manera en la que las sociedades particulares construyeron los sistemas políticos hegemónicos se vuelve menos una cuestión de la burguesía, el proletariado o un partido político orgánico. Se vuelve, en su lugar, una pregunta histórica, a contestarse a través de una confrontación compleja y nunca definitiva con las fuentes, una confrontación hecha posible por la combinación de Gramsci y Foucault.[51]

Quizá no sea sorprendente que en Latinoamérica los primeros esfuerzos de dedicarse a este nuevo tipo de combinación Gramsci-Foucault, inspirados abierta-

---

49 Ranajit Guha, "Dominance without Hegemony and Its Historiography", 231; Guha, "Discipline and Mobilize", 69-120.

50 Guha, "Dominance without Hegemony", 227; Guha, "Discipline and Mobilize", 119-120. Por supuesto, la certidumbre creciente en la bibliografía histórica francesa de que la burguesía francesa tampoco llegó jamás —de hecho el "llegar" era y es de por sí un concepto cada vez más problemático— queda convenientemente omitida. Esto permite una reconstrucción sin fisuras de lo atractivo del proyecto nacional-revolucionario original en un momento en que el proyecto como totalidad ha sido sometido a una crítica creciente en la bibliografía en todo el mundo.

51 Mallon, *Peasant and Nation*.

mente en la obra del Grupo de Estudios Subalternos original, haya ocurrido para el caso del México moderno. Desde el punto de vista de los intelectuales críticos, el caso mexicano comparte cierta cantidad de semejanzas con la India. En ambos casos una revolución del siglo XX derrocó el viejo orden, creando un nuevo equilibrio de poder, en el cual el partido que condujo la revolución se autodenominó luego el representante de las masas. Los intentos por parte de nuevas generaciones de intelectuales de cuestionar el statu quo tropezaron contra los obstáculos combinados de una izquierda ortodoxa y un partido oficial todavía poderoso. Análisis empíricos, en el nivel local, inspirados en técnicas lingüísticas y de texto, llevaron a un cuestionamiento de los mitos revolucionarios y a los comienzos de una deconstrucción de las culturas locales y subalternas.

Un esfuerzo reciente y particularmente pertinente al respecto es la colección de ensayos editados por Gilbert Joseph y Daniel Nugent, titulados *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*.[52] Producto de una conferencia sobre el México del siglo XX, que reunió a mexicanistas y no especialistas para debatir cuestiones del Estado, la cultura y resistencia populares, la hegemonía y la revolución cultural, el volumen examina la intersección dinámica entre las culturas populares y la formación del Estado, rastreando las múltiples interacciones entre los poderosos a nivel nacional y las culturas y comunidades populares internamente conflictivas. En las páginas del texto se escuchan diferentes voces, pero mantienen una animada conversación y debate entre sí. Varios citan directamente a los Estudios Subalternos o a Gramsci; algunos debaten la utilidad del término hegemonía y la mayoría, como mínimo, cuestiona su solidez y longevidad. En los ensayos empíricos, los autores profundizan en estudios de casos y establecen diálogos entre la teoría crítica y la información que han reunido. Todos los artículos, no importa si teóricos, empíricos o ambas cosas, cuestionan la trasparencia de la dominación y de la resistencia frente a ella.[53]

---

52 Este libro ha sido traducido al español, aunque no íntegramente. Ver Joseph y Nugent, 2002. *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La Revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México: Ediciones Era. (N. del E.)

53 Véase, por ejemplo, Marjorie Becker, "Torching *La Purísima*, Dancing at the Altar: The Construction of Revolutionary Hegemony in Michoacán, 1934-1940", 247-64; Joseph, "Rethinking Mexican Revolutionary Mobilization: Yucatán's Seasons of Upheaval, 1909-1915", 135-69; Joseph and Nugent, "Popular Culture and State Formation in Revolutionary México", 3-23; Mallon, "Reflections on the Ruins: Everyday Forms of State Formation in Nineteenth-Century México", 69-106; Nugent y Alonso, "Multiple Selective Traditions in Agrarian Reform and Agrarian Struggle: Popular Culture and State Formation in the Ejido of Namiquipa", 209-46; Roseberry, "Hegemony and the Language of Contention"; Derek Sayer, "Everyday Forms of State Formation: Some Dissident

La combinación de Gramsci y Foucault, tal como es practicada por el Grupo de Estudios Subalternos original y por algunos historiadores latinoamericanos, no brinda una respuesta única, utópica y tecnocrática a los dilemas que los estudiosos enfrentamos en la actualidad. Como lo deja en claro la obra de los investigadores de los Estudios Subalternos y otros, es fácil privilegiar un lado de la combinación a expensas del otro y retirarse del desafío de la contradicción entre ambas. La contradicción teórica y metodológica entre la política hegemónica gramsciana y los regímenes foucaultianos de poder descentrado es grande y a veces puede volver prácticamente imposible el análisis y la investigación. Además, como lo sostuvieron los estudiosos del Sur asiático, Rosalind O'Hanlon y David Washbrook, en su reciente intercambio con el historiador Gyan Prakash, "Simplemente resulta muy difícil combinar argumentos referidos a derechos fundamentales y posibilidades de emancipación con una negación postmodernista de cualquier tipo de perspectiva unitaria o sistematizadora respecto de lo que pueden ser estos derechos o de dónde proviene o a qué tiende dicha emancipación". Pero, como Prakash lo subraya en su respuesta, la dificultad de esta combinación no justifica un mandato de elegir entre ambas partes. Haciendo referencia a la conclusión de O'Hanlon y Washbrook que está intentando "montar dos caballos a la vez" y que uno de los dos —supongo que el análisis de clases, el marxista— "puede no ser un caballo que tolere jinetes inconstantes", Prakash extiende la metáfora para exclamar, "En cuanto a mí, propongo que sigamos agarrados de dos caballos, en forma inconstante".[54]

Una exploración de las contradicciones, las tensiones y los conflictos internos dentro del proyecto Subalterno me lleva un paso más allá, parcialmente a la autorreflexión. Al recorrer el territorio entre Foucault y Gramsci, me ha resultado imposible montar el caballo provisto por Jacques Derrida. Para ser justa, gran parte de la influencia más militantemente textual y postcolonial en los Estudios Subalternos —ya bien en el ala asociada a Spivak de la escuela original o entre los del grupo latinoamericano de mayores inclinaciones literarias— se inclina en lo que me parece ser una dirección influida por Derrida. Spivak misma deja en claro, en las obras que he citado en este ensayo, que no basta un enfoque derivado de Derrida en el lenguaje y la construcción de textos. Pero la tendencia entre muchos que apoyan a Derrida dentro de los enfoques subalternos es trasformar la categoría de lo subalterno en lo que Prakash llama "menos una categoría sociológica y más bien un efecto discursivo".

Remarks on 'Hegemony'", 367-77; Scott, "Foreword", vii-xii. Becker, Joseph y Nugent, y yo también participamos explícitamente en la escuela de Estudios Subalternos.

54 Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World", 383-408; O'Hanlon y Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World", 141-167; Prakash, "Can the 'Subaltern' Ride?", citas en 158, 164, 184.

Tal giro en la bibliografía subalterna —como sostenemos con Prakash, pero de maneras divergentes— es especialmente favorable para conceptos tales como la crítica postcolonial. No obstante, es solo una de las cuatro direcciones posibles a las que podría llevar la tensión original de la Escuela de Estudios Subalternos. Las otras tres son las siguientes: 1) mantener la tensión a pesar de todo, pero apoyarse más en los énfasis inspirados en Foucault sobre regímenes de poder y menos en los métodos derivados de Derrida de deconstrucción lingüística y de textos; 2) retornar en forma más exclusiva a Gramsci, que es lo que creo sugieren los últimos ensayos de Guha, pero a costa de perder parte de la agudeza crítica postmodema en la comprensión de la metanarrativa histórica; y 3) un intento de utilizar técnicas analíticas discursivas-textuales-lingüísticas para analizar las prácticas, los debates y los discursos subalternos mismos —en la medida en que podemos tener un acceso parcial y confuso a ellos— como escenarios controvertidos y construidos de la lucha de poder. Tengo la esperanza de que uno de los beneficios y contribuciones de este *Foro* será demostrar cómo todas las cuatro direcciones existen en relación y tensión dinámicas entre sí y cómo pueden seguir siendo desarrolladas a través de los diálogos "Sur-Sur".

La opción final que he mencionado, que a mi ver es potencialmente la más productiva, combinaría los aspectos de Derrida y Foucault de la crítica postmodema y los utilizaría al servicio de un proyecto gramsciano. Pero quizá sea también la opción más peligrosa e improbable, que O'Hanlon y Washbrook podrían comparar no con "montar dos caballos a la vez" sino con la acrobacia imposible desde un punto de vista físico de montar varios caballos al mismo tiempo. Pero si estamos dispuestos a aprender de las luchas de los estudiosos que nos han precedido, creo que tenemos que admitir que montar muchos caballos puede ser el único modo de negociar los peligros que nos acechan en un proyecto intelectual postmoderno y políticamente comprometido. En efecto, en el estado actual del mundo, los subalternos en Latinoamérica y otras partes —así como los estudiosos que los investigan, los acompañan, aprenden de ellos y discuten con ellos— por necesidad tienen que convertirse en jinetes acróbatas. De lo contrario, no podemos cabalgar.

Bibliografía

Adorno, Rolena, 1993. "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth and Seventeenth-Century Spanish America", *Latin American Research Review*, 28: 135-45.

Ahmed, Leila, 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

Alam, Javeed, 1983. "Peasantry, Politics and Historiography: Critique of New Trend in Relation to Marxism", *Social Scientist*, 11 (2): 43-54.

Amin, Shahid, 1987. "Approver's Testimony, Judicial Discourse: The Case of Chauri Chaura", en Ranajit Guha (ed.). *Subaltern Studies, V*. Delhi: Oxford University Press, 166-202.

Appiah, Kwame Anthony, 1991. "Is the Post —In Postestructuralism the Post— in Postcolonial?", *Critical Inquiry*, 17: 336-57.

Arnold, David, 1984. "Gramsci and Peasant Subalternity in India", *Journal of Peasant Studies*, 11: 155-77.

Banerjee, Sumanta, 1990. "Marginalization of Women's Popular Culture in Nineteenth Century Bengal", en Sangari y Vaid (eds.). *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 127-79.

Baxi, Upendra, 1992. "'The State's Emissary': The Place of Law in Subaltern Studies", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (ed.). *Subaltern Studies, VII*. Delhi: Oxford University Press, 247-64.

Bayly, C. A., 1988. "Rallying around the Subaltern", *Journal of Peasant Studies*, 16: 110-20.

Becker, Marjorie, 1994. "Torching La Purísima, Dancing at the Altar: The Construction of Revolutionary Hegemony in Michoacán, 1934-1940", en Joseph y Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*. Durham: Duke University Press, 247-64.

Beverley, John y José Oviedo, 1995. "Introduction", en John Beverley, Michael Aronna, José Oviedo (eds.). *The postmodernism debate in Latin America*. Durham: Duke University Press, 1-17.

Brading, David A. (ed.), 1980. *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carmagnani, Marcelo, 1982. "Local Govemments and Ethnic Governments in Oaxaca", en Karen Spalding (ed.). *Essays in the Political, Economic, and Social History of Colonial Latin America*. Newark, Delaware: University of Delaware, Latin American Studies Program, 107-24.

_____, 1988. *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

Chakravarti, Uma, 1990. "Whatever Happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism and a Script for the Past", en Sangari y Vaid (eds.). *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 27-87.

Chatterjee, Partha, 1990. "The Nationalist Resolution of the Women's Question", en Sangari y Vaid (eds.). *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 233-53;

Clendinnen, Inga, 1987. *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cobham, Rhonda, 1992 "Misgendering the Nation: African Nationalist Fictions and Nuruddin Farah's Maps", en Parker, *et al.*, (eds.). *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge, 42-59.

Coronil, Fernando, 1992. "Can Postcoloniality Be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power", *Public Culture*, 5: 89-108.

_____, 1994. "Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States," *Poetics Today*, 15 (4): 643-58.

de León, Antonio García, 1985. *Resistencia y utopía*, 2 vols. México: ERA.

Farriss, Nancy M., 1984. *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.

Galindo, Alberto Flores, 1986. *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas,

Gramsci, Antonio, 1971. "Notes on Italian History", en Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (eds.). *Selections from the Prison Notebooks*, trad. Hoare y Nowell. New York: International Publishers, 44-120.

Guha, Ranajit, 1987. "Chandra's Death", en Guha (ed.). *Subaltern Studies, V*. Delhi: Oxford University Press, 135-65.

_____, 1988 [1982]. "Preface", en Guha y Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, 35-36.

_____, 1988 [1982]. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en Guha y Spivak (ed.). *Selected Subaltern Studies*. Londres: Oxford University Press, 37-44.

_____, 1988 [1983]. "The Prose of Counter-insurgency", en Guha y Spivak (ed.). *Selected Subaltern Studies*. Londres: Oxford University Press, 45-86.

_____, 1989. "Dominance without Hegemony and Its Historiography", en Guha (ed.). *Subaltern Studies, VI*. Delhi: Oxford University Press, 210-309.

_____, 1993. "Discipline and Mobilize", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (ed.). *Subaltern Studies, VII*. Delhi: Oxford University Press, 69-120.

Gould, Jeffrey L., 1990. *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*. Chapel Hill: University of North Carolina.

Hardiman, David, 1986. "'Subaltern Studies' at Crossroads", *Economic and Political Weekly*, 21 (7): 288-90.

James, C.L.R., 1963. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, 2ª ed. rev. New York: Vintage Books.

James, Daniel, 1988. *Resistance and Integration: Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976*. Cambridge: Cambridge University Press.

James, Stanlie, 1994. "Shades of Othering: Reflections on Female Circumcisions/Genital Mutilation", manuscrito inédito.

Joseph, Gilbert, 1988. *Revolution from Without: Yucatán, México, and the United States, 1880-1924*, ed. rev. Durham: Duke University Press.

_____, 1990. "On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance", *Latin American Research Review*, 25: 7-53.

_____, 1991. "'Resocializing' Latin American Banditry: A Reply", *Latin American Research Review*, 26: 161-74.

_____, 1994. "Rethinking Mexican Revolutionary Mobilization: Yucatán's Seasons of Upheaval, 1909-1915", en Joseph y Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation*. Durham: Duke University Press, 135-69.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (eds.), 1994. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*. Durham: Duke University Press.

Joseph y Nugent, 1994. "Popular Culture and State Formation in Revolutionary México", en Joseph y Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation*. Durham: Duke University Press, 3-23.

Katrak, Ketu, 1992. "Indian Nationalism, Gandhian 'Satyagraha', and Representations of Female Sexuality", en Parker, *et al.*, (eds.). *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge, 395-406.

Katz, Friedrich (ed.), 1988. *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in México*. Princeton: Princeton University Press.

Klor de Alva, Jorge, 1992. "Colonialism and Post Colonialism as (Latin) American Mirages", *Colonial Latin American Review*, I (1-2): 3-23.

Koso-Thomas, Olayinka, 1985. *Circumcision of Women: A Strategy for Eradication*. Londres: London: Zed Books.

Kumkum, Sangari y Sudesh Vaid (eds.), 1990. *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Larson, Brooke, 1988. *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*. Princeton: Princeton University Press.

Latin American Subaltern Studies Group, "Founding Statement", *boundary 2*, 20: 110-21.

Legrand, Catherine, 1986. *Frontier Expansion and Peasant Protest in Colombia, 1850-1936*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Lightfoot-Klein, Hanny, 1989. *Prisoners of Ritual: An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa*. New York: Haworth Press Inc.

Mallon, Florencia E., 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.

_____, 1988. "Peasants and State Formation in Nineteenth-Century México: Morelos, 1848-1858", *Political Power and Social Theory*, 7: 1-54;

_____, 1993. "Dialogues among the Fragments: Retrospect and Prospect", en Federick Cooper, Alien F. Issaacman, Florencia E. Mallon, William Roseberry y Steve J. Stern. *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*. Madison: University of Wisconsin Press, 371-401.

_____, 1994. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial México and Perú*. Berkeley: University of California Press.

_____, 1994. "Reflections on the Ruins: Everyday Forms of State Formation in Nineteenth-Century México", en Joseph y Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation*. Durham: Duke University Press, 69-106.

Mani, Lata, 1990. "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.). *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 88-126.

Martin, Cheryl English, 1982. "Haciendas and Villages in Late Colonial Morelos", *Hispanic American Historical Review*, 62: 19-48.

Martínez-Alier, Verena, 1989. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, 2ª ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Mishra, Girish, 1983-1984. "Elite-People Dichotomy: An Exaggerated View", *Indian Historical Review*, 10: 133-38.

Mintz, Sidney W. y Richard Price, 1976. *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Nugent, Daniel y Ana María Alonso, 1994. "Multiple Selective Traditions in Agrarian Reform and Agrarian Struggle: Popular Culture and State Formation in the Ejido of Namiquipa", en Joseph y Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation*. Durham: Duke University Press, 209-46.

O'Hanlon, Rosalind, 1988. "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22: 189-224.

O'Hanlon, Rosalind y David Washbrook, 1992. "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World", *Comparative Studies in Society and History*, 34: 141-67.

O'Malley, Ilene V., 1986. *The Myth of the Revolution: Hero Cults and the Institutionalization of the Mexican State, 1920-1940*. New York: Greenwood Press.

Parker, Andrew, *et al.*, (eds.), 1992. *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge.

Poole, Deborah, 1988. "A One-Eyed Gaze: Gender in the 19th Century Illustration of Perú", *Dialectical Anthropology*, 13: 333-64.

_____, 1992. "Figueroa Aznar and the Casco Indigenistas: Photography and Modernism in Early Twentieth Century Perú", *Representations*, 38: 39-75.

Prakash, Gyan, 1990. "Writing Post- Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History*, 32: 383-408.

_____, "Can the 'Subaltern' Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook", *Comparative Studies in Society and History*, 34: 168-84.

Price, Richard, 1983. *First-time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Radhakrishnan, R., 1992. "Nationalism, Gender, and the Narrative of Identity", en Parker, *et al.*, (eds.). *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge, 77-95.

Rappaport, Joanne, 1992. "Fictive Foundations: National Romances and Subaltern Ethnicity in Latin America", *History Workshop Journal*, 34: 119-31.

Rodney, Walter, 1981. *A History of the Guayanese Working People, 1881-1905*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Rodríguez, Ileana y Marc Zimmerman, 1983. *Process of Unity in Caribbean Society: Ideologies and Literature*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1983.

Roseberry, William, 1993. "Beyond the Agrarian Question in Latin America", en Federick Cooper, Alien F. Issaacman, Florencia E. Mallon, William Roseberry y Steve J. Stern. *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*. Madison: University of Wisconsin Press, 318-68.

_____, 1994. "Hegemony and the Language of Contention", en Joseph y Nugent. *Everyday Forms of State Formation*. Durham: Duke University Press, 355-66.

Said, Edward, 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.

Sayer, Derek, 1994. "Everyday Forms of State Formation: Some Dissident Remarks on 'Hegemony'", en Joseph y Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation.*. Durham: Duke University Press, 367-77.

Scott, James C., 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

_____, 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

_____, 1994. "Foreword", en Joseph y Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*. Durham: Duke University Press, vii-xii.

Scott, Rebecca J., 1986. *Slave Emancipation in Cuba; The Transition to Free Labor 1860-1899*. Princeton: Princeton University Press.

Seed, Patricia, 1991. "Colonial and Postcolonial Discourse", *Latin American Research Review*, 26: 181-200.

_____, 1992. "Taking Possession and Reading Texts: Establishing the Authority of Overseas Empires", *William and Mary Quarterly*, 49: 183-209.

Singh, Sangeeta, *et al.*, 1984. "*Subaltern Studies II*: A Review Article", *Social Scientist*, 12 (8): 3-11.

Skurski, Julie y Coronil, Fernando, "Dismembering and Remembering the Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela", *Comparative Studies in Society and History*, 33: 288-337.

_____, 1993. "Country and City in a Postcolonial Landscape: Double Discourse and the Geo-Politics of Truth in Latin America", en Dennis L. Dworkin y Leslie G. Román (eds.). *Views Beyond the Border Country: Raymond Williams and Cultural Politics*. New York: Routledge, 231-259.

Slack, Alison, 1988. "Female Circumcision: A Critical Appraisal", *Human Rights Quarterly*, 19: 437-86.

Slatta, Richard W., 1991. "Bandits and Rural Social History: A Comment on Joseph", *Latin American Research Review*, 26: 145-51.

Smith, Robin Cerny, 1992. "Female Circumcision: Bringing Women's Perspectives into the International Debate", *Southern California Law Review*, 65: 2449-504.

Spalding, Karen, 1970. "Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Perú", *Hispanic American Historical Review*, 50: 645-64.

_____, 1973. "Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society", *Hispanic American Historical Review*, 53: 58l-99.

_____, 1984. *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. California: Stanford University Press.

Spivak, Gayatri, 1985. "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives", *History and Theory*, 24: 247-72

_____, 1988 [1985]. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Guha y Spivak (ed.). *Selected Subaltern Studies*. Londres: Oxford University Press, 3-32.

Stern, Steve J. (ed.), 1987. *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

_____, 1993. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, 2a ed. Madison: University of Wisconsin Press.

Stein, Stanley J., 1985. *Vassouras: A Brazilian Coffee County, 1850-1900*, 2a ed. Princeton: Princeton University Press.

Sullivan, Paul, 1989. *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners between Two Wars*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.

Talwar, Vir Bharat, 1990. "Feminist Consciousness in Women's Journals in Hindi: 1910-1920", en Sangari y Vaid (eds.). *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 204-32.

Tharu, Susie, 1990. "Tracing Savitri's Pedigree: Victorian Racism and the Image of Women in Indo-Anglian Literature", en Sangari y Vaid (eds.). *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 254-68.

Vidal, Hernán, 1993. "The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism", *Latin American Research Review*, 26: 113-19.

Walker, Alice y Parmar, Pratibha, 1993. *Warrior Marks: Female Genital Mutilation and the Sexual Blinding of Women*. New York: Diane Books Publishing Company.

Estudios Subalternos e historiografía postcolonial[1]

Dipesh Chakrabarty[2]

Estudios Subalternos: escritos sobre la historia y sociedad india surge en 1982 como una serie que pretendía intervenir en algunos debates relacionados directamente con la escritura de la historia moderna de la India.[3] Ranajit Guha (nacido en 1923), un historiador de la India que entonces enseñaba en la Universidad de Sussex, fue la inspiración que estaba tras este proyecto. Guha y ocho académicos jóvenes, asentados en la India, Reino Unido y Australia, conformaron el colectivo editorial de *Estudios Subalternos* hasta 1988, año en que Guha se retiró del equipo.[4] La serie tiene ahora una presencia global que va más allá de la India o el Sur de Asia, en tanto campo de especialización académica. Actualmente, el alcance intelectual de *Estudios Subalternos* también ha sobrepasado la disciplina de la historia. Los teóricos

---

1 Este artículo corresponde a la presentación que Chakrabarty realizara en la conferencia "Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges", la cual tuvo lugar en la Universidad de Duke, 15-18 de octubre de 1998. Luego fue publicado como "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography", en *Nepantla: Views from South* 1.1 (2000): 9-32. Una versión similar, bajo el título "A Small History of Subaltern Studies" fue publicada en Henry Schwarz y Sangeeta Ray (eds.), 2000. *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell Publishing, 467-484, y más tarde en Chakrabarty, 2002. *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Delhi/Chicago: Permanent Black/Chicago University Press, 3-19. Para la traducción, realizada inicialmente a petición del colectivo editorial del *Laboratorio de Desclasificación Comparada*, el editor ha cotejado ambas versiones, como también revisado y corregido el borrador para esta publicación. Agradecemos al autor por permitirnos la traducción y publicación de este texto. (N. del E.)

2 Quiero agradecer a Ranajit Guha, Anne Hardgrove y Sanjay Seth, por las discusiones que me ayudaron a escribir el borrador de este ensayo. Soy, sin embargo, el único responsable de lo que escribí.

3 *Estudios Subalternos* en cursiva se refiere a los volúmenes actuales de la revista, mientras que sin cursiva hace referencia a un proyecto intelectual, un campo de estudios o al colectivo editorial de la serie.

4 Actualmente, el colectivo está conformado por los siguientes miembros: Shahid Amin, David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, David Hardiman, Sudipta Kaviraj, Shail Mayaram, Gyan Pandey, M. S. S. Pandian, Gyan Prakash, Susie Tharu, Gayatri Chakravorty Spivak, y Ajay Skaria. Sumit Sarkar fue miembro del colectivo durante los ochenta, y por un tiempo determinado.

postcoloniales de diversas bases disciplinarias se han interesado en la serie. Por ejemplo, muchas discusiones están relacionadas con los modos en que los contribuidores de *Estudios Subalternos* han participado en las críticas contemporáneas a la disciplina de la historia y al nacionalismo, por un lado, y a la relación del orientalismo y el eurocentrismo en la construcción del conocimiento de las ciencias sociales, por otro. Al mismo tiempo, también ha habido discusiones sobre *Estudios Subalternos* en muchas revistas de historia y ciencias sociales.[5] Se han publicado selecciones de la serie en inglés, español, bengalí e hindi, y están por aparecer en tamil y japonés.[6] Un *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* fue establecido en Estados Unidos en 1992.[7] No sería injusto señalar que la expresión "estudios subalternos", antes el nombre de una serie de publicaciones sobre la historia de la India, actualmente es vista como una designación general para un campo de estudios a menudo considerado cercano al postcolonialismo.

¿Cómo es que un proyecto que comenzó siendo una intervención específica y focalizada en la disciplina de la historia (india), ha sido asociado al postcolonialismo, un campo de estudios cuyo principal hogar ha estado asentado en los departamentos de literatura? Intentaré responder a esta pregunta discutiendo cómo y en qué sentido *Estudios Subalternos* podría ser visto como un proyecto postcolonial de escritura de la historia. Debo clarificar, sin embargo, que mi intervención acerca de la relación entre postcolonialismo e historiografía pasa por alto las contribuciones que han hecho otras disciplinas —ciencia política, estudios legales, antropología, literatura, estudios culturales y economía— al campo de los estudios subalternos.

Este ensayo está motivado por una pregunta que tiene a la disciplina de la historia en la mira: ¿de qué manera podemos leer la agenda historiográfica original de *Estudios Subalternos* como una perspectiva postcolonial, y no simplemente como otra versión de la historia marxista/ radical? Me concentro en la disciplina de la historia por dos razones: a) la relación entre el nuevo campo de la escritura postcolonial y la historiografía todavía no ha recibido la atención que merece, y b) responder a las críticas que señalan que *Estudios Subalternos* fue una vez una "buena" historia marxista, de la misma manera que lo fue la tradición inglesa de la "historia desde abajo", pero que se desvió de su rumbo al entrar en contacto con el

5 Ver, por ejemplo, el dossier sobre *Estudios Subalternos* en la revista *American Historical Review* de Diciembre de 1994, donde participaron tres historiadores dedicados a distintos continentes. Del Sur de Asia (Gyan Prakash), África (Frederick Cooper) y América Latina (Florencia Mallon).

6 Ver Guha y Spivak, 1988; Cusicanqui y Barragán, 1997; Chatterjee y Bhadra, 1997; Amin y Pandey, 1996.

7 Ver su "Founding Statement" en Beverley, Oviedo y Aronna, 1993.

orientalismo de Said, la deconstrucción de Spivak o el análisis del discurso colonial de Bhabha.[8] Arif Dirlik (1996, 302), criticando a un amplio grupo de pensadores postcoloniales, sugirió hace un tiempo que la innovación historiográfica de *Estudios Subalternos*, durante su aparición, fue una mera aplicación de los métodos pioneros generados por los historiadores marxistas británicos, aunque modificada por las "sensibilidades del Tercer Mundo". Él escribió:

> La mayoría de las afirmaciones presentes en el discurso de los intelectuales postcoloniales de la India pueden parecer novedosas en la historiografía de la India, pero no son el descubrimiento de nuevas perspectivas [...] las narrativas históricas de los historiadores de *Estudios Subalternos* [...] representan la aplicación a la historiografía india de tendencias narrativas que fueron muy conocidas en los setenta, bajo el impacto de historiadores sociales, tales como E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, y muchos otros.

Sin querer exagerar las reivindicaciones planteadas por los integrantes de *Estudios Subalternos*, o negar lo que pudieron haber aprendido de los historiadores marxistas británicos, lo que intento mostrar es que esta lectura de *Estudios Subalternos* —como un caso de historiadores indios o del Tercer Mundo simplemente colocándose al día con las novedades metodológicas de la historia social anglo— sencillamente no hace justicia a lo que la serie ha hecho. *Estudios Subalternos*, desde sus inicios, planteó interrogantes a las formas de escribir la historia, lo que le permitió distanciarse radicalmente de la ineludible tradición historiográfica marxista inglesa. Desarrollaré mi argumento centrándome principalmente en los trabajos que Ranajit Guha escribió durante el tiempo en el que operó como editor de *Estudios Subalternos*, trabajos que podrían ser considerados como los textos fundacionales del proyecto.

Estudios Subalternos y los debates de la historia india moderna

Comienzo por bosquejar algunos de los principales debates de la historia india moderna en los que *Estudios Subalternos* intervino tempranamente. El sujeto académico llamado "historia india moderna" es un desarrollo relativamente reciente; es el resultado de las investigaciones y discusiones realizadas en varias universidades de la India, Reino Unido, Estados Unidos, Australia y otras partes, después de que finalizara el dominio imperial británico, en agosto de 1947. En su fase inicial, este campo de estudios albergó todos los registros de una continua lucha entre las

8 Esta es la insistente crítica que Sumit Sarkar (1997) ha realizado, en varios de sus escritos, sobre *Estudios Subalternos*.

tendencias asociadas a los prejuicios imperialistas de la historia india, y el deseo nacionalista —por parte de historiadores indios— de descolonizar el pasado. El marxismo fue justificadamente movilizado para colaborar con el proyecto nacionalista de descolonización intelectual.[9] Libros como *The rise and growth of economic nationalism in Indi*a (1969), de Bipan Chandra, *Emergence of indian nationalism* (1968) de Anil Seal, *Social background of indian nationalism* (1966), de A. R. Desai, *Soundings in modern south asian history* (1968), editado por D. A. Low, los muchos artículos seminales de Bernard Cohn (ahora reunidos en su *An anthropologist among the historians* [1988]), debates alrededor de las afirmaciones de Morris David Morris acerca del dominio británico en la India, y el trabajo de otros académicos durante los años sesenta, plantearon nuevas y controversiales interrogantes con respecto a la naturaleza y a los resultados del dominio colonial en la India. ¿Merecen crédito los imperialistas británicos por hacer de la India un país desarrollado, moderno y unido? ¿Fueron los conflictos hindo-musulmanes, que dieron lugar a la formación de los Estados de Pakistán e India, una consecuencia de la política dividida-y-dominante de los Británicos, o fueron reflexiones de la interna división social del Sur de Asia? Los documentos oficiales del gobierno británico de la India —y las tradiciones de escritura histórica imperial— siempre retrataron al dominio colonial como favorable para la India y su pueblo. Aplaudieron a los británicos por traer al subcontinente unidad política, instituciones educacionales modernas, industrias modernas, nacionalismo moderno, la autoridad de la ley, etc. Pero durante los años sesenta, historiadores indios —muchos de los cuales tenían grados académicos ingleses, y habían pertenecido a una generación que creció durante los últimos años del dominio británico— desafiaron esta perspectiva. Argumentaron, por el contrario, que el colonialismo ha tenido efectos catastróficos sobre el desarrollo económico y cultural de la India. La modernidad y el deseo nacionalista por la unidad política, señalaron, no fue un regalo británico a la India, sino más bien el fruto de las luchas emprendidas por los mismos indios.

El nacionalismo y el colonialismo emergieron, así, como las dos principales áreas de investigación y debate que definieron el campo de la historia India moderna en los años sesenta y setenta. En un extremo de este debate se encontraba el historiador de Cambridge Anil Seal, cuyo libro *Emergence of indian nationalism* (1968), dibujó al "nacionalismo" como la operación de una pequeña elite que se había formado

9 Ver mi discusión de la relación entre nacionalismo y marxismo en la historiografía India en "Marxism and Modern India", en Alan Ryan 1992, 79-84. Sanjay Seth (1995) proporciona un buen análisis de las conexiones históricas entre el pensamiento marxista y las ideologías nacionalistas en la India Británica.

en las instituciones educacionales que los británicos habían establecido en la India. Esta elite, señala Seal, "compitió y colaboró" con los británicos en su búsqueda por el poder y el privilegio. Unos años más tarde, esta idea fue llevada al extremo en un libro titulado *Locality, province, and nation* (1973), al que contribuyeron Seal, su colega John Gallagher, y un pelotón de sus estudiantes de doctorado. Su narrativa descarta el rol de las ideas y el idealismo en la historia, y establece un punto de vista extremadamente estrecho de lo que constituyó el "interés" político y económico para los agentes históricos. Para ellos, esto fue la penetración del Estado colonial en las estructuras de poder locales —un movimiento catalizado por el propio interés financiero del Raj, más que por un motivo altruista— realizada, paulatinamente, por las elites indias durante el proceso gubernamental colonial. De acuerdo a este argumento, la participación de los indios en las instituciones coloniales provocó disputas entre las elites indígenas, las que combinaron —oportunamente y alrededor de facciones formadas a lo largo de líneas "verticales" de patronazgo (es decir, en contradicción a las llamadas afiliaciones horizontales de clase)— maniobras para obtener poder y privilegio dentro de las limitadas posibilidades de autodeterminación que les proporcionaban los británicos. Esta fue, para los historiadores de Cambridge, la auténtica dinámica de lo que observadores extranjeros o historiadores ingenuos pudieron haber confundido con una lucha idealista que perseguía la libertad. Tanto el nacionalismo como el colonialismo aparecen en esta historia como personificando la paja y el florete. La historia del nacionalismo indio, señala Seal (1973, 2), "fue la rivalidad entre los mismos indios, y su relación con el imperialismo el aferramiento mutuo de dos inestables hombres de paja".

En el otro extremo de esta discusión estaba el historiador indio Bipan Chandra, profesor durante los años setenta de la prestigiosa Universidad Jawaharlal Nehru, en Delhi. Chandra y sus colegas vieron la historia colonial india como una batalla épica entre las fuerzas del nacionalismo y el colonialismo. Recurriendo a los escritos de Marx y a las teorías latinoamericanas de la dependencia y el subdesarrollo, Chandra (1979) argumentó que el colonialismo era una fuerza regresiva que distorsionó el desarrollo de la sociedad y la política india. Para él, la pregunta por los males sociales, políticos y económicos de la India postindependentista —incluyendo la pobreza extrema y los conflictos religiosos y de casta— deberían buscarse en la economía política del colonialismo. Sin embargo, Chandra vio el nacionalismo de una manera diferente. Lo vio como una fuerza regeneradora, como la antítesis del colonialismo, algo que unió y produjo un "pueblo Indio" que se movilizó contra los británicos. En este sentido, los líderes nacionalistas como Gandhi y Nehru fueron los autores de semejante movimiento antiimperial que permitían la unidad de la nación. Para Chandra, el conflicto de los intereses y la ideología entre los co-

lonizadores y el "pueblo indio" fue el más importante de la India británica. Todos los otros conflictos de clase o casta eran secundarios a esta contradicción principal, por lo que deberían ser tratados como tales en las historias del nacionalismo.

Con todo, las investigaciones progresaron en los setenta, y emergieron una serie de resquemores con respecto a estas dos visiones. Estaba claro que la versión de Cambridge sobre la "política nacionalista sin ideas o idealismo" nunca sería considerada válida para académicos del subcontinente, que además habían experimentado el deseo de liberarse del dominio colonial.[10] Por otra parte, la narración [*story*] de los historiadores nacionalistas, que describía la relación entre el colonialismo y el nacionalismo como una guerra moral, estaba siendo constantemente aminorada por la investigación de jóvenes académicos —de la India y otras partes—, que sacaban materiales inéditos a la luz. Por ejemplo, nueva información sobre la movilización de los pobres (campesinos, tribus y trabajadores), elaborada por los líderes de la elite nacionalista durante el movimiento de masas gandhiano de los años veinte y treinta, aludió a la fuerte reacción de un sector que se opuso al principal partido nacionalista, el *Indian National Congress*. Gyanendra Pandey, de Oxford, David Hardiman y David Arnold, de Sussex (los tres llegaron más tarde a ser miembros del colectivo de *Estudios Subalternos*) Majid Siddiqi y Kapil Kumar, de Delhi, Histesranjan Sanyal, de Calcuta, Brian Stoddart, Stephen Henningham y Max Harcourt, de Australia, como también investigadores de otras partes, documentaron la represión ejercida por los líderes nacionalistas sobre los campesinos o trabajadores que desbordaron los límites autoimpuestos de la agenda política nacionalista, al protestar contra la opresión que les imponían no solo los británicos sino también los grupos indígenas dominantes.[11] Desde el punto de vista de una joven generación de historiadores, a quienes Guha, siguiendo a Salman Rushdie, ha llamado "hijos de la medianoche", ni la tesis de Cambridge, que propone un punto de vista escéptico del nacionalismo, ni la tesis marxista-nacionalista, que pasa por alto los conflictos reales de intereses e ideas entre la elite nacionalista y sus seguidores socialmente subordinados —o asimilando esos conflictos a una agenda historiográfica nacionalista—, fueron una respuesta adecuada a los problemas de la narrativa histórica postcolonial de la India.[12] Factores como la persistencia de los

10 Como escribió un respetado historiador indio, en respuesta al trabajo de los académicos de Cambridge: "una vez, no hace mucho tiempo atrás, el inmenso nacionalismo indio era una llama en la sangre". Ver la reseña de Tapan Raychaudhuri "Indian nationalism as animal politics" (1979).

11 Ver Pandey, 1978; Siddiqi, 1978; Kumar, 1984; Arnold, 1977; Sanyal, 1994 y Hardiman, 1981. Ver también los ensayos en Low, 1977.

12 Ver Guha, "Introducción", 1998.

conflictos religiosos y de casta en la India postindependentista; la guerra entre India y China en 1962 —que hizo que el nacionalismo oficial sonara vacío y generara una fascinación por el maoísmo entre los jóvenes urbanos educados de la India—; el comienzo de un violento movimiento político maoísta indio (conocido como movimiento Naxalite), que atrajo a muchos miembros de la juventud urbana hacia el final de los años sesenta y comienzos de los setenta, entre otros, se combinaron para alienar a historiadores jóvenes desde la *shibboleths* de la historiografía nacionalista. Sin embargo, todo este descontento historiográfico aún tropezaba con los viejos paradigmas liberales y positivistas heredados de la historia desde abajo inglesa, incluso mientras buscaba un camino para la descolonización del campo de la historia india.

Estudios Subalternos como paradigma de cambio, 1982-1987

Estudios Subalternos intervino en esta situación. Intelectualmente, comienza sobre el mismo terreno que debía rebatir: la historiografía que tenía sus raíces en el sistema educativo colonial. Comenzó como una crítica a las dos escuelas historiográficas contendientes: la de Cambridge y la de los historiadores nacionalistas. Ambas aproximaciones, señaló Guha en la declaración que inauguró la serie de *Estudios Subalternos*, eran elitistas. Escribieron la historia del nacionalismo como la historia [*story*] del logro de las elites, tanto indias como británicas. Pero, a pesar de sus méritos, ninguna de estas visiones pudo explicar "la contribución del pueblo hecha *por sí mismo*, esto es, *independientemente de la elite*, a la formación y desarrollo de este nacionalismo" (Guha, 1982, 3; énfasis de Guha). A partir de esta afirmación queda claro que *Estudios Subalternos* era parte de un intento de articular la razón histórica con los grandes movimientos por la democracia en la India. Al buscar una aproximación antielitista para escribir la historia, el proyecto tenía bastante en común con la "historia desde abajo" iniciada por Christopher Hill, E. P. Thompson, E. J. Hobsbawm y otros. Además, tanto *Estudios Subalternos* como la escuela de la "historia desde abajo" eran de inspiración marxista; ambas tenían una deuda intelectual con el comunista italiano Antonio Gramsci, al intentar moverse más allá de las lecturas deterministas, estalinistas de Marx. La misma palabra "subalterno" —y por supuesto el conocido concepto de "hegemonía", tan crítico para el proyecto teórico de *Estudios Subalternos*— nos devuelve a sus escritos.[13] Como en las historias escritas por Thompson, Hobsbawm, Hill y otros, *Estudios Subalternos* también estaba interesado en "rescatar desde la condescendencia de la posterioridad" el pasado de los grupos socialmente subordinados de la India.

---

13 Ver Antonio Gramsci, "Notes on Italian History" (1973) (trad. esp.: Gramsci, 1999. *Cuadernos de la cárcel*, vol. 5. México DF: Era, especialmente 232-242).

El propósito declarado de *Estudios Subalternos* era producir análisis históricos donde los grupos subalternos fueran vistos como los sujetos de la historia. Como Guha (1984, vii) señaló tiempo atrás, al escribir la introducción de un volumen de *Estudios Subalternos*: "Nos oponemos, en realidad, a bastante de la práctica académica prevaleciente en la historiografía… ya que fracasó en reconocer al subalterno como el creador de su propio destino. Esta crítica se encuentra en el corazón mismo de nuestro proyecto".

Pero, al mismo tiempo, la teorización sobre el proyecto de Guha señaló ciertas diferencias clave que distinguirían, cada vez más, el proyecto de *Estudios Subalternos* de la historiografía marxista inglesa. En retrospectiva, podría decir que hubo, en general, tres áreas en las que *Estudios Subalternos* se diferenció de la "historia desde abajo" realizada por Hobsbawm o Thompson (que consideran, a su vez, las diferencias entre estos dos eminentes historiadores de Inglaterra y Europa). La historiografía subalternista necesariamente supuso a) una separación relativa de la historia del poder desde cualquier historia universalista del capital, b) una crítica de la forma de la nación, y c) una interrogación de las relaciones entre poder y saber (por lo tanto, del archivo en sí y de la historia como una forma de saber). En estas diferencias se instala una nueva manera de teorizar la agenda intelectual para las historias postcoloniales.

El quiebre teórico crítico se da con la manera en que Guha intentó redefinir la categoría de "lo político" con referencia a la India colonial. Argumentó que tanto la escuela de Cambridge como los historiadores nacionales combinaron el ámbito político con el lado formal de los procesos gubernamentales e institucionales. Como él señaló:

> En toda la literatura de este tipo [es decir, la historiografía elitista] los parámetros de la política india se supone que son exclusiva o principalmente los de las instituciones introducidas por los británicos para el gobierno del país […] [Los historiadores elitistas] no pueden hacer más que equiparar la política con la suma de actividades e ideas de aquellos que estaban directamente implicados en la gestión de estas instituciones, es decir, de los gobernantes coloniales y sus alumnos —los grupos dominantes de la sociedad nativa (Guha 1984, 3-4 [2002, 36]).[14]

Usando como sinónimos "pueblo" y "clases subalternas", y definiéndolos como "la diferencia demográfica entre la población india total" y los grupos dominantes, tanto extranjeros como indígenas, Guha (1982, 4-5 [2002, 41-42]) reivindicó que, en la India colonial, hubo un dominio "autónomo" de la "política del pueblo" que

14 Todas las citas de Guha, exceptuando las de capítulos 2 a 8 de *Elementary Aspects*, han sido tomadas de la traducción de la editorial Crítica. (N. del T.)

se organizaba de manera diferente al dominio de la política de la elite. La política de la elite implicó una "movilización vertical", "una mayor dependencia de las adaptaciones coloniales de las instituciones parlamentarias británicas", y "tendía a ser más legalista y constitucional en su orientación". Por el contrario, en el ámbito de la política subalterna, la movilización para la intervención política dependió de afiliaciones horizontales tales como "la organización tradicional de parentesco y territorialidad, o en las asociaciones de clase, según fuese el nivel de conciencia de la gente implicada". Su accionar tendió a ser más violento que el de la elite. Lo central en las movilizaciones subalternas fue "una idea de resistencia a la dominación de las elites". Para Guha "la experiencia de la explotación y del trabajo dotaba esta política de muchas expresiones, normas y valores que la situaban en una categoría aparte de la política de la elite". Las sublevaciones campesinas en la India colonial, señaló, reflejaron estas separaciones y gramáticas autónomas de la movilización "en su forma más comprensiva". Incluso en el caso de resistencia y protesta por parte de trabajadores urbanos, la "figura de la movilización" era una que se "derivaba directamente de la insurrección campesina".

La separación que realiza Guha entre los dominios de la elite y los del subalterno con respecto a la política, tienen algunas implicaciones radicales para la teoría social e historiográfica. La tendencia común en la historiografía marxista, en general hasta los años setenta, fue mirar las revueltas campesinas organizadas, bajo los ejes de parentesco, religión, casta, etc., como movimientos que exhibían una "conciencia atrasada", del tipo que Hobsbawm (1978, 2), en su trabajo sobre bandidaje social y "rebelión primitiva", ha llamado "prepolítico" (citado en Guha 1983, 5-6). Esta fue vista como una conciencia que no se ha adaptado completamente a la lógica institucional de la modernidad o al capitalismo. Hobsbawm (1978, 2) lo señaló con referencia a su propio material: "Son personas prepolíticas que todavía no han encontrado, o están justamente empezando a encontrar, un lenguaje específico en que expresar sus aspiraciones sobre el mundo". Rechazando explícitamente la caracterización de la conciencia campesina como prepolítica, y evitando los modelos evolutivos de la "conciencia", Guha estaba en condiciones para sugerir que la naturaleza de la acción colectiva contra la explotación en la India colonial extendió eficazmente los límites imaginarios de la categoría "política" más allá de los territorios que le asignaba el pensamiento político europeo. Ignorar los problemas que la participación de los campesinos en la esfera política moderna podría presentar a un marxismo eurocéntrico nos llevaría, de acuerdo a Guha, solo a historias elitistas, puesto que uno *no* sabría cómo analizar la conciencia de los campesinos —el discurso de parentesco, casta, religión y etnicidad, a través del cual se expresaron mediante la protesta— excepto como

una conciencia "atrasada", tratando de enfrentar un mundo cambiante cuya lógica nunca comprenderán completamente.

Guha insistió que en vez de ser un anacronismo en un mundo colonial modernizante, los campesinos eran una contemporaneidad real del colonialismo, y una parte fundamental de la modernidad a la que el dominio colonial dio lugar en la India. Los campesinos no eran una conciencia "atrasada", una mentalidad remanente del pasado, desconcertada por la política moderna y las instituciones económicas y, sin embargo, resistente a ellas. Por el contrario, Guha sugirió que los campesinos (insurgentes) en la India colonial leyeron su mundo contemporáneo correctamente. Examinando un centenar de casos conocidos sobre rebeliones campesinas en la India británica entre 1783 y 1900, Guha (1983, cap. 1 y 2) mostró que esas revueltas siempre implicaron el despliegue de códigos de vestimenta, discurso y conductas que tendieron a invertir los códigos a través de los cuales sus superiores sociales los dominaban en la vida cotidiana. La inversión de los símbolos de autoridad era casi inevitablemente el primer acto de rebelión por parte de los campesinos insurgentes. Las historias elitistas sobre las sublevaciones campesinas omitieron la significación de este gesto por considerarlo un fenómeno "pre-político". Anil Seal (1968, 1), por ejemplo, omitió todas las revueltas campesinas de la India colonial durante el siglo XIX, por no tener "contenidos políticos específicos", donde, "las sublevaciones de tipo tradicional, solo alcanzaron los palos y piedras como la única manera de protestar contra la aflicción". Los marxistas, por su parte, explicaron estos gestos como la expresión de una falsa conciencia y/o la personificación de una "válvula de seguridad" que operaba sobre todo el tejido social.[15] Lo que ambas estrategias explicativas omiten, señala Guha, es el hecho de que al principio de cada sublevación campesina era inevitable una lucha librada por los rebeldes para destruir todos los símbolos del prestigio social y el poder de las clases dominantes. Escribió: "era una lucha por el prestigio lo que estaba en el corazón de la insurgencia. La inversión fue su principal modalidad. Fue una lucha *política* en la que el rebelde se apropió y/o destruyó las insignias del poder de su enemigo, esperando, así, abolir las marcas de su propia subalternidad" (1983, 75; énfasis mío).

He enfatizado la palabra "político" en esta cita de Guha para subrayar una tensión creativa entre el linaje marxista de *Estudios Subalternos* y las cuestiones más desafiantes —surgidas desde el mismo comienzo del proyecto— que implica la naturaleza del poder en las modernidades coloniales no occidentales. El punto de

15 Guha examina y critica tales posiciones marxistas en su ensayo "The Prose of Counter-insurgency", en Guha y Spivak, 1988 (Guha, 2002, 43-92).

Guha era que las configuraciones del poder en las que se asentaban tanto el campesino como las otras clases subalternas en la India colonial, contenían dos lógicas muy diferentes de jerarquía y opresión. Una era la lógica del cuasi liberal marco legal e institucional que los británicos introdujeron en el país. Emparentado con este se encontraba otro conjunto de relaciones donde la jerarquía se fundamentaba en una *dominación y subordinación* directa y explícita hacia los menos poderosos, a través del control de los significados ideológico-simbólicos y el empleo de la fuerza físicas. La semiótica de la dominación y la subordinación fue lo que las clases subalternas buscaban destruir cada vez que se rebelaban. Esta semiótica no puede ser separada, en el caso indio, de lo que en inglés se denomina incorrectamente "lo religioso" o "lo sobrenatural".

La tensión entre una narrativa familiar del capital y un entendimiento más radical de esto puede encontrarse en *Aspectos elementales*. En algunas oportunidades, Guha tiende a leer "la dominación y la subordinación" en términos de una oposición entre un modo de producción feudal y un modo de producción capitalista. Hay una tendencia respetable entre académicos marxistas o liberales de leer las relaciones no democráticas —o sistemas personalizados de autoridad o prácticas de edificación— como residuos de una era precapitalista, como algo no completamente moderno. Ellos han visto como un indicador de los problemas de transición al capitalismo, la suposición de que un verdadero capitalismo sería, o debería ser, lógicamente incompatible con relaciones de "tipo feudal". *Aspectos elementales* a veces se encuentra dentro de esta tradición de análisis. La dominación directa, nos señala Guha (1983, 6 [2002, 101]), en algunos lugares es una característica de un feudalismo persistente:

> Considerando al subcontinente como una totalidad, el desarrollo capitalista en la agricultura siguió siendo incipiente […] hasta 1900. Las rentas constituían la parte más sustanciosa de los ingresos producidos por la propiedad de la tierra […] El elemento que era constante en esta relación [propietario-campesino], con toda su variedad, era la extracción del excedente campesino por medios que estaban menos determinados por las fuerzas de una economía de mercado que por la fuerza extraeconómica de la posición del terrateniente en la sociedad local y en la política colonial. En otras palabras, se trata de una relación de dominio y subordinación —una relación política de tipo feudal, o como se ha descrito adecuadamente, una relación semifeudal, que deriva su subsistencia material de unas condiciones precapitalistas de producción, y su legitimidad, de una cultura tradicional todavía dominante en la superestructura.

La narrativa marxista mencionada más arriba subvalora la fuerza y la gran significancia de la crítica que Guha realiza a la categoría de "pre-político". Pero si uno aceptara el marxismo de esta cita, podríamos regresar a la idea de Guha para argumentar que la esfera de lo político apenas se abstrajo de otras esferas (como la religión, el parentesco, la cultura) en las relaciones feudales de dominación y subordinación, por lo que solo en el sentido marxista tradicional, las relaciones de poder feudales no podrían ser correctamente llamadas políticas. La persistencia de relaciones de "tipo feudal" en la escena india se podría leer —como efectivamente lo hace Guha al comienzo de esta cita— como una marca de la incompletud de la transición al capitalismo. De acuerdo a esta lógica, las llamadas relaciones semifeudales y la mentalidad de los campesinos deberían ser vistas como el remanente de un periodo anterior, aún activo, sin duda, pero bajo un aviso histórico-mundial de extinción. En toda la India se necesitaba crear más instituciones capitalistas y los procesos de conversión de los campesinos en ciudadanos —la figura política correcta de la modernidad— comenzarían. Esta era, en realidad, la lógica de Hobsbawm. Ello se debe a que su carácter "pre-político" —incluso cuando están "forzando" al capitalismo, y aún más cuando Hobsbawm (1973, 3) reconoce que la "adquisición de la conciencia política" por parte de los "rebeldes primitivos" es lo que hace de "nuestro siglo el más revolucionario de la historia"— siempre permanece en la posición de ser el clásico "extraño" [*outsider*] a la lógica del capitalismo: "les llega desde afuera, insidiosamente mediante la operación de fuerzas económicas que no entienden y sobre las cuales no tienen control", señaló el historiador inglés.

Al rechazar la categoría "pre-político", sin embargo, Guha insiste sobre las diferencias específicas entre las historias de poder de la India Colonial y de Europa. Este gesto es radical, en el sentido de que fundamentalmente pluraliza la historia del poder en la modernidad global y la separa de cualquier historia universal del capital. "El material de Hobsbawm", señala Guha (1983, 6 [2002, 100-101]) "procede casi enteramente de la experiencia europea y sus generalizaciones quizás están de acuerdo con esta […] Sea cual fuere su validez para otros países, la noción de una insurgencia pre-política campesina no ayuda a entender la experiencia de la India colonial". Como Guha señala en su introducción a *Estudios Subalternos*, si viéramos la formación colonial en la India como un caso de modernidad, donde el ámbito de lo político está irreductiblemente dividido en dos lógicas distintas, pero que se encuentran juntas todo el tiempo —la lógica de marcos formal-legales y seculares del gobierno, y aquellas relaciones de dominio directo y subordinación que derivan su legitimación de un conjunto diferente de instituciones y prácticas, incluyendo las del *dharma* (a menudo traducida como "religión")—, los trabajos de Guha ayudan a abrir un problema muy interesante en la historia global de la modernidad.

En última instancia, se trata de cómo pensar la historia del poder en una época en la que el capital y las instituciones gobernantes de la modernidad alcanzan, cada vez más, una envergadura global. La discusión de Marx sobre la disciplina capitalista asumió que el dominio del capital suponía la transición hacia relaciones de poder capitalistas. El trabajo de Michel Foucault muestra que si queremos entender las instituciones capitalistas clave de la modernidad originadas en Occidente, el modelo de soberanía jurídico celebrado por el pensamiento político europeo moderno tiene que ser complementado con las nociones de disciplina, biopoder, y gubernamentalidad.[16] Guha señala que en la modernidad colonial de la India, esta complementación tiene que incluir un par extra de términos: dominación y subordinación. Y esto no se debe a que la India es algo así como un país semimoderno, semicapitalista o semifeudal, ni porque el capital en la India simplemente domina mediante "subsunción formal". Guha va más allá del argumento que reduce las cuestiones de democracia y poder en el subcontinente a proposiciones sobre la transición incompleta al capitalismo. Guha no niega las conexiones de la India colonial a las fuerzas globales del capitalismo. Su punto es que la historia global del capitalismo no tiende a reproducir en todas partes la misma historia del poder. En los cálculos de la modernidad, el poder no es una variable dependiente, donde el capital jugaría a ser una variable independiente. Por tanto, el poder y el capital deberían ser tratados como categorías analíticamente separadas. El pensamiento político europeo-marxista tradicional, que fusionó las dos, debería ser siempre relevante, pero inadecuado para teorizar el poder en las historias moderno-coloniales. La historia del la modernidad colonial en la India creó un ámbito de lo político que era heteroglósico en sus expresiones, irreductiblemente plural en su estructura, y entrelazada por diversas hebras que no lograron conformar una lógica integral. Una de estas hebras, criticaba del funcionamiento de la autoridad de las instituciones indias, materializaba la dominación y la subordinación directa de los subalternos por parte de la elite. Como Guha señaló (1982, 4 [2002, 36-37]) en su primera contribución a *Estudios Subalternos*, esta hebra de dominación y subordinación ubicua de relaciones de poder en la India "era tradicional únicamente en la medida en que sus raíces arrancaban del periodo pre-colonial, pero de ninguna manera era arcaica en el sentido de superada".

La dominación y subordinación sociales de los subalternos por parte de la elite, era una característica cotidiana del capitalismo indio en sí. Este era un capitalismo de tipo colonial. Leyendo críticamente algunos textos claves de Marx, Guha

16 Al respecto, ver las clases de Michel Foucault (2006), reunidas en *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Siglo XXI; especialmente la clase del 1.02.1978. (N. del T.)

señaló que el colonialismo moderno era quintaescencialmente la condición histórica donde un capital, expansivo y cada vez más global, llegó a dominar sociedades no occidentales sin llevar a cabo o sin requerir ninguna transformación democrática minuciosa en las relaciones sociales de poder y autoridad. El Estado colonial —la última expresión del dominio de la política en la India colonial— era tanto un resultado como una condición de la posibilidad de tal dominación. Como Guha apuntó (1989, 274-275, reproducido en 1997, 64), "el colonialismo podría continuar como una relación de poder, pero a condición de que la colonización burguesa fracase al cumplir su propio proyecto universalizante. Necesariamente el estado de la naturaleza del colonialismo fue creado basado en fuerzas colonizadoras históricas". El resultado fue una sociedad que sin duda cambió bajo el impacto del capitalismo colonial, pero donde "vastas áreas de la vida y de la conciencia del pueblo" escaparon a cualquier tipo de "hegemonía [burguesa]" (1982, 5-6).

La historia cultural del poder en la modernidad india no podría, por tanto, ser producida mediante una simple aplicación de la analítica del nacionalismo disponible para el marxismo occidental. Contrariamente a la tradición intelectual que circunscribe el historiador nacionalista-marxista Bipan Chandra, como también contra las perspectivas nacionalistas de izquierda, tales como la de Jawaharlal Nehru, el argumento de Guha implicó que uno no podría oponer a la historia [*story*] de uncolonialismo regresivo la presencia de un robusto movimiento nacionalista, buscando, con ello, establecer un punto de vista burgués para toda la sociedad.[17] Pues aquí no hubo clases comparables a la burguesía europea de la narrativa marxista, una clase capaz de fabricar una ideología hegemónica que hiciera de su propio parecer y sensación los intereses de todos. La historia de la forma en que la elite nacionalista en la India buscó movilizar a las clases subalternas muestra un dominio político donde los lenguajes seculares de la ley y los marcos constitucionales coexistieron e interactuaron con estrategias inconmensurables de dominación y subordinación. La "cultura india de la era colonial", señaló Guha en "Colonialism in South Asia: dominance without hegemony and its historiography" (Guha 1997, 97-98), desafió la mirada que la veía "como una copia de la cultura burguesa liberal del siglo XIX británico, o como un mero residuo de una cultura precapitalista antecedente". Este era un capitalismo pero sin jerarquías capitalistas, una dominancia capitalista sin una cultura capitalista hegemónica —o en el famoso término de Guha, "dominancia sin hegemonía".

17 Tanto los escritos de Nerhu de los años treinta, como los de Bipan Chandra de los setenta, asumieron, sin cuestionamientos, que el movimiento nacionalista era "esencialmente un movimiento burgués" y que su función era establecer "una hegemonía burguesa ideológica, política y organizacional… sobre las vastas masas de campesinos, trabajadores y clases medias bajas" (Chandra 1979, 135).

Estudios Subalternos y la reorientación de la historia

Las dos formulaciones de Guha —que tanto el nacionalismo como el colonialismo implicaron, en la institución de la India, un dominio del capital mediante el cual la ideología burguesa ejerció "dominancia sin hegemonía", y que las formas de poder resultantes en la India no podrían ser llamadas "pre-políticas"— tienen varias implicaciones para la historiografía. Algunas de estas fueron elaboradas en los trabajos del propio Guha, como también en los de sus colegas. Es importante, sin embargo, que clarifiquemos estas implicaciones, por que son las que hacen de *Estudios Subalternos* un experimento en la historiografía postcolonial.

Primero que todo, la crítica que Guha realiza a la categoría "pre-político" desafió el historicismo al rechazar todas las teorías etapistas de la historia. Si el término "pre-político", como he discutido, toma su validez al categorizar ciertos tipos de relaciones de poder como "pre-modernas", "feudales", entre otras, la discusión de Guha sobre el poder en la India colonial se opone a una distinción tan clara entre lo moderno y lo pre-moderno. Las relaciones que vieron en la India "lo feudal", mientras miraban con una perspectiva etapista de la historia, eran contemporáneas con todas aquellas que veían lo "moderno" desde el mismo punto de vista. Desde la perspectiva de Guha, lo anterior no podría ser observado mediante metáforas geológicas o evolucionistas de "residuos" o "remanentes" sin que tal historicismo devenga elitista en su interpretación del pasado.

Estudios Subalternos, entonces, fue en principio contrario a las historias nacionalistas que retrataron a los líderes nacionalistas como conductores de la India, y a su pueblo marginado de algún tipo de etapa pre-capitalista, en una fase histórica mundial de la "modernidad burguesa", debidamente equipada con los artefactos de la democracia, los derechos humanos, la economía de mercado y la autoridad de la ley. No hay duda de que la elite política india internalizó y usó este lenguaje de la modernidad política, pero esta tendencia democrática existió e interactuó junto a relaciones no democráticas de dominación y subordinación. Esta coexistencia de dos dominios de lo político, señaló Guha (1982, 5-6), "era el indicio de una importante verdad histórica, el *fracaso de la burguesía para hablar por la nación*" (énfasis de Guha).[18] Por tanto, no hubo una nación representativa. Lo más importante fue cómo y mediante qué prácticas emergió un nacionalismo oficial que reclamó representar una nación unitaria. Una postura crítica con respecto al nacionalismo oficial o estatista y su historiografía marcó desde el comienzo a *Estudios Subalternos*. De este modo, la historia postcolonial fue también una forma postnacionalista de la historiografía.[19]

---

18 En la traducción de Joseph Fontana, leemos "el *fracaso de la burguesía india para representar a la nación*", (Guha, 2002, 38). (N. del T.)

19 Este aspecto ha sido desarrollado posteriormente por Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey

La búsqueda de Guha de una historia donde los subalternos fueran "los constructores de su propia historia" colocó en el centro de la discusión la relación entre texto y poder. Los archivos históricos son usualmente colecciones de documentos, textos de diverso tipo. Historiadores de campesinos y otros grupos sociales subalternos han enfatizado largamente el hecho de que los campesinos no dejan sus propios documentos. Los historiadores preocupados en recuperar la "experiencia" campesina de la historia a menudo se han volcado hacia los recursos de otras disciplinas, tales como antropología, demografía, sociología, arqueología, geografía humana, etc. En su conocido estudio de la Francia rural del siglo XIX, *Peasants into Frenchmen* (1976), Eugen Weber proporciona una formulación sucinta de esta aproximación: "los iletrados no están, de hecho, inarticulados; pueden y se expresan de múltiples maneras. Los sociólogos, los etnólogos, los geógrafos y los historiadores, y más recientemente los historiadores demográficos, nos han mostrado nuevos y diferentes medios para interpretar la evidencia". Durante los sesenta y setenta, E. P. Thompson, Keith Thomas y otros, se dirigieron a la antropología en búsqueda de estrategias diferentes para aprehender la "experiencia" de las clases subalternas.[20] La aproximación de Guha (1983) es enormemente diferente a la de estos historiadores. Su *Aspectos elementales* comienza por reconocer el mismo problema que plantean Weber, Thomas, Thompson y otros: los campesinos no hablan directamente en los documentos de archivo, ya que estos son usualmente producidos por las clases dominantes. Al igual que ellos, Guha también se mueve dentro de una diversidad de disciplinas para rastrear la lógica de la conciencia campesina en el momento de la rebelión. Pero él piensa la categoría "conciencia" [*consciousness*] de una manera diferente. Al insistir sobre la autonomía de la conciencia del campesino insurgente, Guha no pretende realizar generalizaciones que procuren resumir lo que debe haber pensado, sentido o experimentado cada campesino/a empírico que participó de las rebeliones de la India colonial. Semejantes intentos, aunque bien intencionados, terminaron construyendo a los campesinos en algo así como objetos exóticos de la antropología. La crítica de Guha al término "pre-político" barrió legítimamente con esta perspectiva. Guha piensa la conciencia —y también la subjetividad[21] del campesino— como *algo inmanente a la misma práctica de la insurgencia campesina. Aspectos elementales* es un estudio de las *prácticas*

---

y Shahid Amin. Ver más adelante.

20 *Cf.* E. P. Thompson (1979, 199) sobre "experiencia": "Una categoría que, sin embargo, puede ser inútil de utilizar, es indispensable para los historiadores ya que comprende respuestas mentales y emocionales, ya se trate de un individuo o de un grupo social, puede ser interrrelacionada eventos". Ver también Thomas, 1963.

21 La palabra que emplea el autor es *subjecthood*, que debe ser entendida como l*a función de un sujeto en el discurso*. A falta de un vocablo similar en castellano, ha sido traducida como subjetividad. (N. del T.)

de los campesinos insurgentes en la India colonial y no de una categoría reificada llamada "conciencia". El objetivo del libro es develar la imaginación colectiva inherente en las prácticas de la rebelión campesina. Guha no está reivindicando que "la conciencia insurgente" que él discute es, en realidad, "consciente", que esta existe en las cabezas de los campesinos. Él no equipara la conciencia con "el punto de vista del sujeto en sí". Más bien examina las prácticas rebeldes para descifrar las relaciones particulares —entre elites y subalternos, y entre estos mismos— que los insurgentes están manifestando en esas prácticas, para luego intentar derivar, desde esas relaciones, la estructura elemental, tal como esta fue, de la "conciencia" inherente en esas relaciones.

En armonía con la tradición estructuralista en la que se ubica este libro, por el uso de la palabra "elemental" presente en el título, Guha describe su estrategia hermenéutica mediante la metáfora de la lectura. Los archivos disponibles sobre las insurgencias campesinas son producidos por las medidas de contrainsurgencia dictadas por las clases dominantes y sus ejércitos y fuerzas policiales. De ahí que Guha enfatice la necesidad, para los historiadores, de desarrollar una estrategia consciente para la lectura de archivos, no solo por los prejuicios de la elite, sino también por las propiedades textuales que poseen estos documentos, con el fin de aprehender las diversas maneras mediante las cuales los modos de pensamiento de la elite representó a la figura refractaria del subalterno y sus prácticas. Sin operar con este dispositivo de lectura, señaló Guha, los historiadores tenderán a reproducir la misma lógica de representación que han usado las clases elitistas en la dominación de los subalternos.[22] La metáfora intervencionista de lectura resuena como oponiéndose al uso que Thompson (1979, 210, 222), en el curso de su polémica con Althusser, le da a la metáfora pasiva de escuchar al describir la actividad hermenéutica del historiador.[23] Este énfasis sobre la lectura también permitió que *Estudios Subalternos* se abriera a las influencias de la teoría literaria y narrativa.[24]

De esta manera, criticando tanto el historicismo como el eurocentrismo, y usando esta crítica para interrogar la idea de nación; enfatizando las propiedades textuales de los documentos de archivo, y considerando la representación como un aspecto de las relaciones de poder entre la elite y los subalternos, Guha y sus colegas

22 Las mismas estrategias de lectura de Guha son anunciadas en el ensayo que aparece en Guha y Spivak, 1988 y también están de manera implícita a lo largo de todo *Aspectos elementales*.

23 Para ser justos, Thompson no escribió solo sobre "voces claman[do] desde su pasado" —"por favor observa, no la voz del historiador; [sino] sus propias voces"— él también tiene mucho que decir sobre cómo los historiadores interrogan sus fuentes con el objeto de escuchar las voces perdidas de la historia.

24 Esto se encuentra bien ejemplificado en el ensayo de Guha que aparece en Guha y Spivak, 1988 (Chakrabarty se refiera a "La prosa de contrainsurgencia" [N. del T.]). Ver también la introducción de Spivak en ese mismo volumen.

fueron más allá de los supuestos que guiaron la "historia desde abajo" realizada por la historiografía marxista inglesa. Con el trabajo de Guha, la historia india tomó, tal como era, del proverbial giro lingüístico. Desde el mismo comienzo, *Estudios Subalternos* se posicionó sobre un terreno no ortodoxo de la izquierda. Lo que heredó del marxismo ya estaba en conversación con otros y más actuales desarrollos del pensamiento europeo, particularmente los del estructuralismo. Y ahí había una gran simpatía con los primeros trabajos de Foucault, lo que se percibe sobre todo en la manera en que los escritos de Guha plantearon la cuestión del saber-poder, "¿qué son los archivos y cómo son producidos?".

Estudios Subalternos desde 1988: múltiples circuitos

Guha se retiró del equipo editorial en 1988.[25] Ese mismo año una antología publicada en Nueva York y titulada *Selected Subaltern Studies*, lanzó al proyecto a una carrera global. Edward Said (1988, v) escribió un prólogo para el volumen donde describía la declaración inicial de Guha, respecto a los objetivos de *Estudios Subalternos*, como un proyecto "intelectualmente insurrecto". El ensayo de Gayatri Spivak "Reconstruyendo la historiografía" (1988), publicado primeramente en el sexto volumen de la serie, bajo la edición de Guha en 1986, sirvió como introducción. Este ensayo de Spivak, y la reseña de Rosalind O'Hanlon (1988) publicada más o menos en la misma fecha, constituyeron dos importantes críticas a *Estudios Subalternos*, las que han impactado seriamente la trayectoria intelectual del proyecto. Tanto Spivak como O'Hanlon señalaron la ausencia de la categoría de género en la serie. Ellas también han hecho una crítica fundamental a la orientación teórica del proyecto, al señalar, en efecto, que la historiografía subalternista operó con una idea del sujeto —"la de hacer del subalterno el constructor de su propio destino"— que no ha luchado para nada con la crítica de la misma noción de sujeto que ha sido asentada por los pensadores estructuralistas. El famoso ensayo de Spivak "¿Puede hablar el subalterno?" (1988), una lectura crítica y desafiante de una conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze,[26] planteó y relató enérgicamente estas cuestiones montando objeciones deconstructivas y filosóficas a cualquier programa sencillo que "permita al subalterno hablar".

Desde entonces, los integrantes de *Estudios Subalternos* han tratado de abordar estas críticas. Las acusaciones acerca de la ausencia de las cuestiones de género,

25 Ver la declaración de Guha (1989) en su introducción a *Subaltern Studies VI*.

26 Chakrabarty se refiere al texto "Los intelectuales y el poder: un diálogo entre Michel Foucault y Gilles Deleuze", en Michel Foucault, 2000. *Microfísica del Poder*. Madrid: La piqueta, 83-93. (N. del T.)

y la falta de compromiso con académicas feministas, han sido incorporadas, de alguna manera, en los ensayos seminales de Ranajit Guha y Partha Chatterjee, como también en las contribuciones realizadas por Susie Tharu y otras, sobre la teoría feminista contemporánea en la India.[27] El libro de Partha Chatterjee *Nationalist Thought and the Colonial World* (1986) aplicó creativamente las perspectivas saidianas y postcoloniales al estudio de los nacionalismos no occidentales, usando a la India como referente. Este libro extendió la crítica de Guha a la historiografía nacionalista hacia una completa y brillante crítica del pensamiento nacionalista en sí. Con este trabajo de Chatterjee, y con el libro de Gyanendra Pandey sobre la historia de la partición de la India en 1947, se puede decir que la crítica postcolonial realmente ha llegado a constituirse también en una crítica postnacionalista. La influencia del pensamiento deconstruccionista y postmoderno en *Estudios Subalternos* puede ser rastreada, durante los años noventa, en los trabajos de Gyanendra Pandey, Partha Chatterjee y Shahid Amin, quienes han privilegiado la idea de fragmento por sobre la de totalidad e integridad. Esto se refleja en el libro de Pandey *The Construction of Communalism in Colonial North India* (1991), y en su ensayo "En defensa del fragmento" (1992); en el libro de Chatterjee *The Nation and its Fragments* (1994) y en el aclamado libro experimental de Amin *Events, Memory, Metaphor* (1995) —todos cuestionan, desde bases epistemológicas y archivísticas, la posibilidad misma de una historia nacional totalizante que narra la política de las vidas subalternas. Este movimiento ha provocado comprensiblemente una serie de escritos por parte de los integrantes de *Estudios Subalternos* en los cuales la historia en sí, como una forma de conocimiento europeo, ha sido puesta bajo una mirada crítica. Prakash, Guha, Chatterjee, Amin, Ajay Skaria, Shail Mayaram y otros, han contribuido enormemente al análisis del "discurso colonial".[28] El reciente estudio de Gyan Prakash

27 *Cf.* Guha, "Chandra's Death", 34-62; Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Woman Question", 1994; y Tharu y Tejaswini, 232-60.

28 Prakash adelantó el debate sobre historias no fundacionales con su conocido ensayo "Writing Post-Orientalist histories of the third world: perspectives from Indian historiography", 1990; y "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", 1992. El ensayo de Guha "An Indian Historiography of India: Hegemonic Implications of a Nineteenth-Century Agenda", 1997; el capítulo de Chatterjee titulado "The Nation and its Pasts" en Chatterjee, 1994; el ensayo de Pandey "*Subaltern Studies*: From a Critique of Nationalism to a Critique of History" (Johns Hopkins University, 1997, manuscrito); y el manuscrito de Amin "Alternative Histories: A View From India" (inédito) son contribuciones a los debates sobre la historiografía y el estatus del conocimiento histórico que *Estudios Subalternos* ha provocado. En este sentido, ver también el tratamiento que hace Mayaram sobre la memoria y la historia en su "Speech, Silence, and the Making of Partition Violence in Mewat", 1996; y el libro por publicarse de Ajay Skaria, *Hybrid Histories*.

acerca del discurso de la ciencia en la escritura nacionalista india muestra un profundo compromiso con el pensamiento de Homi Bhabha.[29]

¿Dónde se encuetran hoy, tanto la serie como el proyecto de *Estudios Subalternos*? Parece que en el cruce de múltiples senderos. El proyecto original —entendido aquí como un proyecto que realizó una separación relativa entre la historia del capital y la del poder— se ha desarrollado y extendido en el trabajo del grupo. El estudio de David Arnold sobre el colonialismo británico de la India en términos de la historia de prácticas corporales en disputa, *Colonizing the Body* (1993); los estudios de David Hardiman sobre la política y la cultura económica de los sectores subalternos recogida en las emergentes formas del capitalismo en el estado indio de Gujarat, *The Coming of the Devi* (1987) y *Feeding the Baniya* (1996); y el estudio de Gautam Bhadra acerca de numerosos textos sobre la sociedad campesina en los siglos XVIII y XIX, *Iman o nishan* [en bengalí], son ejemplos donde se muestra que las posibilidades del proyecto historiográfico teórico original son elaboradas e ilustradas mediante ejemplos concretos e históricos.

Al mismo tiempo, se ha reconocido que *Estudios Subalternos* ha excedido la agenda historiográfica original que se pretendía realizar al comienzo de los años ochenta. La serie, como señalé al principio, se encuentra actualmente ubicada en circuitos académicos globales y regionales que se atraviesan. Esta expansión, más allá de las esferas de la historia india, ha logrado elogios y críticas para la serie. Gran parte de las controversias siguen ásperamente los contornos de las globales y continuas discusiones entre marxistas, por un lado, y postmodernistas, por otro. Los marxistas indios, como los de otras partes, acusan que la valoración postmodernista del fragmento en la historiografía subalternista daña la búsqueda de la unidad de los oprimidos. Muchos de los marxistas que se oponen a *Estudios Subalternos* creen que semejante unidad se puede lograr mediante la generación de análisis sociales que contribuyan a reunir a los diferentes "públicos" de oprimidos, en la búsqueda de causas globales y totalizantes tras sus opresiones. El debate es más complicado en la India debido a la ascendencia al poder político de partidos y organizaciones fundamentalistas hindúes. A menudo los críticos de *Estudios Subalternos* reclaman que la crítica al eurocentrismo y a la racionalidad post-Ilustración inaugurada por la serie, en conjunto con la crítica al "secularismo" y la "modernidad" desarrollada por escritores indios como Ashis Nandy, terminan proporcionando municiones intelectuales a los partidos políticos derechistas hindú-musulmanes. Los defensores de *Estudios Subalternos*, por otra parte, responden que la esfera pública —en la India

29 El libro por publicar de Prakash analiza el discurso de la ciencia y la modernidad en la India colonial; ver también su "Science between the Lines", 1996.

y fuera de ella— también se ha fragmentado bajo el alero de la democracia, por lo que tal unidad no puede ser resuelta artificialmente por un marxismo que insiste en la reducción de múltiples experiencias de opresión y marginalización a un eje unitario de clase. Generar una perspectiva crítica sobre las formas europeas de conocimiento, insisten, es parte de un cuestionamiento crítico de la herencia colonial que los intelectuales postcoloniales realizan. Su crítica al nacionalismo no tiene nada en común con el chovinismo nacionalista de los partidos hindúes.

No puedo hacer justicia aquí para evaluar este debate, que va más allá de mi discusión. Además, también siento que los aspectos polémicos de este debate exageran las diferencias entre los dos lados. El punto de este ensayo ha sido refutar las acusaciones que señalan que *Estudios Subalternos* perdió su rumbo original al caer en la mala compañía de la teoría postcolonial. Mediante una discusión de los trabajos de Guha escritos durante los años ochenta, he tratado de demostrar algunas conexiones necesarias entre los objetivos originales de *Estudios Subalternos* y las actuales discusiones sobre postcolonialidad. *Estudios Subalternos* no fue un caso de aplicación de métodos históricos elaborados por la tradición marxista metropolitana de la "historia desde abajo" al material indio. *Estudios Subalternos* fue, en parte, un producto de ese linaje, pero la naturaleza de la modernidad política de la India colonial hizo que este proyecto de escritura de la historia no careciera de un abordaje crítico de la misma historia como disciplina académica.[30]

30 Para una exposición más detallada de este punto, ver mi libro *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*.

Bibliografía

Amin, Shahid, 1995. *Event, Memory, Metaphor: Chauri Chaura, 1922-1992*. Berkeley: University of California Press.

Amin, Shahid y Dipesh Chakrabarty (eds.), 1996. *Subaltern Studies IX*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Amin, Shahid y Gyan Pandey (eds.), 1996. *Nimnavarga prasang* (en hindi). Nueva Delhi: Raj Publications.

Arnold, David, 1977. *The Congress in Tamilnadu: National politics in South Asia, 1919-1937*. Nueva Delhi: Manohar.

_____, 1993. *Colonizing the body: State medicine and epidemic diseases in nineteenth-century India*. Berkeley: University of California Press.

Beverley, John, José Oviedo y Michael Aronna (eds.), 1993. "The Postmodernism debate in Latin America"(número especial). *Boundary 2,* vol. 20, núm. 3.

Bhadra, Gautam, 1994. *Iman o nishan: Unish shotoke bangaly krishak chaitanyer ek adhyay, c. 1800-1850* (en bengalí). Calcutta: Subarnarekha for the Centre for Studies in Social Sciences.

Chakrabarty, Dipesh, 1992. "Marxism and Modern India", en Ryan (ed.). *After the End of History*. Londres: Collins and Brown, 79-84.

_____, 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chandra, Bipan, 1969. *The Rise and Growth Of Economic Nationalism In India: Economic Policies of Indian National Leadership, 1880-1905*. Nueva Delhi: People's Publishing House.

_____, 1979. *Nationalism and colonialism in modern India*. Nueva Delhi: Orient Longman.

Chatterjee, Partha, 1986. *Nationalist thought and the colonial world*. Londres: Zed.

_____, 1994. *The Nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press.

Chatterjee, Partha y Gautam Bhadra (eds.), 1997. *Nimnabarger itihash* (en bengalí). Calcutta: Ananda Publishers.

Cohn, Bernard, 1988. *An anthropologist among the historians and other essays*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Desai, A. R., 1966. *Social Background of Indian Nationalism*. Bombay: Asia Publishing House.

Dirlik, Arif, 1996. "The Aura of Postcolonialism: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", en Padmini Mongia (ed.). *Contemporary Postcolonial Theory: a Reader*. London: Arnold, 163-184.

Gallagher, John, Gordon Johnson y Anil Seal (eds.), 1973. *Locality, province, and nation: Essays on indian politics, 1870-1940*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gramsci, Antonio, 1973. *Selections from the prison notebooks*. Traducido y editado por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith. Nueva York: International Publishers.

Guha, Ranajit, 1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

_____, 1997. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.

_____ (ed.), 1982. *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

_____ (ed.), 1984. *Subaltern Studies III: Writings on Indian Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

_____ (ed.), 1988. *Subaltern Studies VI. Writings on Indian Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

_____ (ed.), 1998. *A Subaltern Studies Reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
_____, 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
Guha, Ranajit, y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), 1988. *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press.
Hardiman, David, 1981. *Peasant nationalists of Gujarat: Kheda District*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
_____, 1987. *The Coming of the Devi: Adivasi assertion in Western India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
_____, 1996. *Feeding the Baniya: Peasants and Usurers in Western India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
Hobsbawm, Eric, 1978. *Primitive rebels: Studies in archaic forms of social movement in the nineteenth and twentieth centuries*. Manchester: Manchester University Press.
Kumar, Kapil, 1984. *Peasants in Revolt: Tenants, Landlords, Congress, and the Raj in Oudh, 1886-1922*. Nueva Delhi: Manohar.
Low, D. A., 1968 *Soundings in modern South Asian history*. Canberra: Australian National University Press.
_____ (ed.), 1977. *Congress and the Raj*. Londres: Heinemann.
Mayaram, Shail, 1996. "Speech, Silence, and the Making of Partition Violence in Mewat", en Amin y Chakrabarty (eds.), 1996. *Subaltern Studies IX*. Nueva Delhi: Oxford University, 126-63.
Morris, Morris David y Dharma Kumar (eds.), 1969. *Indian economy in the nineteenth nentury: A symposium*. Delhi: Indian Economic and Social History Association.
Nehru, Jawaharal, 1962 [1936]. *India's freedom*. Londres: Allen & Unwin.
O'Hanlon, Rosalind, 1988. "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22: 189-224.
Pandey, Gyanendra, 1978. *The ascendancy of the congress in Uttar Pradesh, 1926-1934: A study in imperfect mobilization*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
_____, 1991. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
_____, 1992. "In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today", *Representations*, 37:27-55.
Prakash, Gyan, 1990. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History,* 32: 383-408.
_____, 1992. "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text*, 31/32: 8-19.
_____, 1996. "Science between the Lines", en Amin y Chakrabarty (eds.). *Subaltern Studies, IX*. Nueva Delhi: Oxford University, 59-82.
Raychazudhuri, Tapan, 1979. "Indian Nationalism as Animal Politics", *Historical Journal*, 22: 747-63.
Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (comps.), 1998. *Debates post coloniales: Una Introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias, Sephis, Aruwiyiri.
Ryan, Alan (ed.), 1992. *After the end of history*. Londres: Collins and Brown.
Said, Edward, 1988. "Foreword," en Guha y Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press, i-x.
Sanyal, Hitesranjan, 1994. *Swarajer Pathe* (en bengalí). Calcuta: Papyrus.
Sarkar, Sumit, 1997. *Writing social history*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
Seal, Anil, 1968. *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____, 1973. "Imperialism and Nationalism in India", en Gallagher, John, Gordon Johnson y Seal, Anil (eds.). *Locality, Province, and Nation: Essays on Indian Politics, 1870-1940*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-27.

Seth, Sanjay, 1995. *Marxist theory and nationalist politics: the Case of Colonial India*. Nueva Delhi: Sage Publications.

Siddiqi, Majid, 1978. *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-1922*. Nueva Delhi: Vikas.

Skaria, Ajay, 1999. *Hybrid histories*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Spivak, Gayatri, 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Guha y Spivak. *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press, 3-32.

_____, 1994. "Can the Subaltern Speak?", en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. Nueva York: Columbia University Press, 66-111.

Tharu, Susie y Niranjana, Tejaswini, 1996. "Problems for a Contemporary Theory of Gender", en Amin y Chakrabarty (eds.). *Subaltern Studies, IX*. Nueva Delhi: Oxford University Press India, 1996, 232-60.

Thomas, Keith. "History and Anthropology", *Past and Present*, 24: 3-18.

Thompson, E. P. *The Poverty of Theory and Other Essays*. Londres: Merlin Press, 1979.

Weber, Eugen Joseph. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1976.

El nuevo subalterno: una entrevista silenciosa[1]

Gayatri Chakravorty Spivak

¿Cómo definiría los Estudios Subalternos contemporáneos, en relación al marxismo y el feminismo, hablando teórica y políticamente, incluso cuando se considera la enorme diversidad que estas etiquetas generales encubren?

Los Estudios Subalternos consideran el estrato más bajo de la sociedad, el cual no necesariamente es constituido únicamente por la lógica capitalista. Esta es su diferencia teórica con el marxismo. Su relación teórica con el feminismo es que el subalterno tiene género, y por lo tanto necesita ser estudiado con la ayuda de la teoría feminista.

Gramsci comienza con una poderosa afirmación: "Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en 'Estado'".[2] La política de Gramsci era situar al marxismo sobre su escena italiana contemporánea, dividida por lo que podría ser llamado "colonización interna". Los comentarios de Marx sobre Alemania y Gran Bretaña en el "Postfacio" a la segunda edición del primer tomo de *El Capital* permiten relacionar esto con la política de la teoría marxista. Ya que el subalterno no alcanza el Estado no hay registros de él —"un inventario sin rastros"—, y, por lo tanto, Gramsci insiste una y otra vez que la historia/ la sociología requiere de una nueva metodología, la cual podría asemejarse a la empleada por la literatura.[3] Por contraste, los poderes coloniales mantenían registros obsesivamente voluminosos y los subalternistas sudasiáticos dedujeron el conocimiento del subalterno de los textos de la elite. La mayoría de los historiadores disciplinarios sintieron que la conexión entablada conmigo, negociada a través de lo literario, era desafortunada. Pienso que Shahid Amin, a su manera, ha llegado al lugar de la interdisciplinariedad propuesto por Gramsci. El

1 La versión en inglés de este texto corresponde a una entrevista que Vinayak Chaturvedi le realizó a Gayatri Chakravorty Spivak, con el fin de cerrar su libro *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London: Verso, 2000, 324-340. La traducción ha sido realizada por Elizabeth Osborne y Raúl Rodríguez Freire. Agradecemos a Spivak por autorizar esta traducción y a Chaturvedi por hacernos llegar un ejemplar del libro. (N. del E.)

2 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 52 (*Cuadernos*, vol. 6, 182).

3 Para la frase citada, ver ibíd., 324 y ss. "Las sensaciones sobre la metodología socio-literaria".

proyecto de Gramsci no es particularmente sensible al género en sus detalles, pero puede hacérselo. En sus *Cuadernos de la cárcel,* traza ese programa futuro en un pasaje —de manera pintoresca pero consciente—, fraseado en un lenguaje marcadamente "masculino", completamente visible bajo su prolija borradura: "Hasta que la mujer no haya alcanzado una real independencia frente al hombre […] la cuestión sexual seguirá plagada de caracteres morbosos y será necesario ser muy cauto en toda innovación legislativa".[4]

Partha Chatterjee ha mostrado que Gramsci entendió su propio proyecto de una manera flexible, lo cual se percibe en el momento en que refiere el contexto colonial indio.[5] Para los historiadores de Asia del Sur que tomaron el término de Gramsci, "subalterno" vino a significar personas y grupos imposibilitados de ascender en —y, en cierto sentido, "externos" a— la movilidad social. Esto también significó que esas personas y grupos estaban distanciados de las líneas culturales que produjeron al sujeto colonial.[6] La línea gramsciana le permite a los Estudios Subalternos hacer un uso más dinámico de la teoría marxista, dejando de lado la forzada aplicación de su terminología sobre la escena colonial. Las propias observaciones de Marx, no tanto en el famoso periodismo eurocentrista, sino en los pocos comentarios acerca del "comercio exterior" que aparecen en el tercer tomo de *El Capital*, también implican que la teoría marxista debe ser readecuada a los análisis de la historia colonial.[7]

La forma-valor hace las cosas conmensurables. Un modo de producción es, estrictamente hablando, un modo de producción de valor. El sujeto colonial podría

---

4 Gramsci, *Prison Notebooks*, 171. (*Cuadernos*, vol. 6, 68-70).

5 Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, 50-51. (La cita que Chatterjee toma de Gramsci, es la siguiente: "la lucha política de la India contra los ingleses… conoce tres formas de guerras: de movimiento, de posición y subterránea", en Gramsci, "Lucha política y guerra militar: analogías y diferencias", *Cuadernos de la cárcel*, vol. 1, 179-80," [N. del E.]).

6 La cita pertinente aquí se encuentra en Guha, "On Some Aspects of Historiography of Colonial India", 8. En su publicación más reciente, Guha distingue el trabajo subalternista del sur de la India del de Gramsci a través de la referencia al concepto de hegemonía: "Según este trabajo *la hegemonía refiere a una condición de la Dominación (D), tal que, en la composición orgánica de D, la Persuasión (P) sobrepasa la Coerción (C)*. Definida en estos términos… evita la yuxtaposición gramsciana de dominancia y hegemonía […] como antinomias. Esto ha proporcionado a menudo un pretexto teórico para la fabricación de un absurdo liberal —la absurda idea de un Estado no coercitivo— a pesar de que el propio trabajo de Gramsci iba en la dirección contraria", Guha, *Dominance without Hegemony*, 23. (Ver ambos textos en la presente compilación [N. del E.]). En mi lectura, "hegemonía", como muchos otros conceptos cruciales de Gramsci, es un fármaco, tanto la medicina como el veneno, que debe ser continuado y desarrollado como concepto, porque sus apuntes de prisión son solamente eso, apuntes para un trabajo futuro.

7 Marx, *Capital*, vol. III, 344-7 (*El Capital*, tomo III. 232-239).

ser medido por estándares coloniales en su misma subjetividad. Para modificar a Marx ligeramente, "el sujeto colonial llevó a la cuestión del colonialismo". Puesto que el "subalterno" en el uso subcontinental define a quienes se encuentran separados de los límites que produjeron la mentalidad colonial, él/ella no emerge desde la forma-valor de la cultural colonial. Por lo tanto, las consideraciones de las problemáticas culturales en los Estudios Subalternos no son un substituto, sino un suplemento para la teoría marxista.

Salvo en la obra de Susie Tharu, un miembro relativamente nuevo del colectivo, los Estudios Subalternos no están informados por la teoría feminista como tal. "La muerte de Chandra", una pieza exquisita de Ranajit Guha, aún resuena con benevolencia y crítica patriarcal.[8] La cuidadosa consideración de la categoría de género por parte de Chatterjee como uno de los fragmentos de la nación, lee el testimonio de las mujeres como evidencia del valor nominal.[9] Sin embargo, los Estudios Subalternos no son adversos a la política feminista, más bien han sido directamente útiles para ella.

La importancia política general de los Estudios Subalternos está en la producción de conocimiento; para citar una frase marxista, en "educar a los educadores" (Tercera Tesis sobre Feuerbach). La inclusión disciplinaria es una victoria pírrica, por supuesto. La política subalternista de producción de conocimiento era socavar el solvente monopolio de la burguesía progresista y repensar lo "político" para que la insurgencia del subalterno no fuera vista como invariablemente "pre-política". Además, el espacio cultural de la subalternidad, aunque separado de las líneas de movilidad que producen al sujeto colonial diferenciado por clase y género, no fue visto como un espacio inactivo por los subalternistas subcontinentales. Cómo la religión (cultura) se transforma en militancia, y así produce espacios de acción [*tangents*] para la esfera subalterna, es uno de los aspectos más interesantes del análisis subalternista en su fase subcontinental.

No obstante, con el aumento del nacionalismo hindú, dominante en la política india, los marxistas seculares han sospechado de una simpatía por lo religioso en los Estudios Subalternos, lo cual puede ser contraproductivo en el contexto de la India de hoy. Por otra parte, la educación en la India postcolonial no se ha vuelto más democrática. Por lo tanto, ignorar la creciente diferencia de clases entre los pobres urbanos y los pobres rurales —la palabra "subalterno" pierde su fuerza teórica aquí— y, más aún, ignorar la potencia de la historia, primero de la

8 Ranajit Guha, "Chandra's Death", 135-65. (Ver este texto en la presente compilación [N. del E.]).

9 Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, 135-57.

coexistencia conflictiva entre grupos subordinados y, segundo, de los movimientos alternativos de la teología subalterna, es transformar la participación subalterna en el secularismo en una cuestión de aplicación de leyes más que de agencia o de voz activa. El trabajo de Shail Mayaram y Shahid Amin es aquí particularmente notable, aunque, como es típico en la mayoría de los trabajos que tratan de la producción de conocimiento en cualquier lugar, la línea que va desde el estudio de caso hasta las políticas públicas no es, y quizás no pueda ser, develada por el académico en tanto académico.

Hoy lo "subalterno" tiene que ser repensado. Él/ella ya no está separado de las líneas de acceso al centro. El centro, tal como es representado por las agencias de Bretton Woods y la Organización Mundial de Comercio (OMC), está totalmente interesado en el subalterno rural e indígena en tanto fuente de los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC). Se están encontrando muchas maneras para generar un sujeto subalterno que pida ser utilizado en esta relación.[10] La teoría marxista es la que mejor describe el pasaje por el cual la "propiedad intelectual" es transformada en la base para la explotación en las áreas de la biopiratería y la ingeniería del genoma humano. (En tanto que el origen remoto de la teoría subalternista se encuentra en *A Rule of Property for Bengal* de Ranajit Guha, se puede decir que la rueda ha cerrado su círculo). Pero "el agente de la producción" ya no es más la clase obrera, producida por el capitalismo industrial o post-industrial.

Esta nueva localización de la subalternidad está siendo revestida por la ignorancia sancionada del elitismo teórico. Recientemente, el "bío-poder" de Foucault está siendo revisado. Paul Rabinow, el eminente erudito foucaultiano, señala que la ingeniería del genoma es un movimiento de la *zoë* al *bios*, y elogia a Islandia —"la democracia más vieja en Europa"— por tener una ciudadanía que

10 Ver, como un ejemplo entre muchos, la diferencia de tono entre los encuentros para arrebatar a los alumnos esquimales de Alaska y otros grupos similares privados del derecho a voto, por una parte, y las reuniones privadas donde las agencias y los gigantes de las telecomunicaciones discuten las políticas económicas, por otra, en la conferencia Global Knowledge, realizada en Toronto, 1997. En el nombre de "Veeramma", un subalterno que "quiere la ciencia moderna", un joven sociólogo indio excorió a un científico más viejo, activista indio, en una conferencia en Nueva York la semana pasada. Mi crítica anterior, en "Can the Subaltern Speak?", 271-313, [la cual señala] que mientras las autoridades coloniales británicas y los *Bhadraloks* benévolos pueden imponer una voluntad discursivamente inaccesible a la viuda que se está quemando, cuando una mujer actúa sin tal autoridad para inscribir [*spell*] resistencia a través de la práctica corporal, las mujeres de su propia familia ignoraron su inscripción durante dos generaciones, puede ser relacionada a esta tendencia social particular. Hablaré de "señuelo crediticio" más adelante. Esto ha sido teorizado como la subalterna forzada a deshablarse en Leerom Medovoi *et al.*, "Can the Subaltern Vote?", 133-149.

voluntariamente deja que su ADN sea mapeado.[11] Giorgio Agamben, refiriéndose al bío-poder, utiliza el argumento de *zoë-bios* y cita a Rabinow, aunque en el último párrafo de su *Homo Sacer* anuncia una catástrofe disciplinaria expresada en el resultado de "una forma de vida vertida íntegramente en esa nuda vida… aferra[da a] ese *haplôs* [lo mínimo aceptable] que constituye a la vez la tarea y el enigma de la metafísica occidental".[12] No se puede discutir este pronunciamiento general. Pero en una esfera más particular, la aceptación voluntaria de la transformación de *zoë* a *bios* no nos parece que sea el último caso. La cuestión es la diferencia entre hacer dieta y morir de hambre [*starving*], cuando la "episteme" de quienes están a dieta es producida por un sistema que produce el hambre de los hambrientos. En otras palabras, aunque el "agente de la producción" no es la clase obrera, todavía tenemos que prestar atención a las relaciones sociales de la producción de valor. La cuestión es que algunas personas poseen la existencia-bios [*bios-beings*] de otros —humano, animal o natural (la imposibilidad de nombrar a todos de una vez tiene que ser pospuesta por el momento, porque pueden ser poseídos en su existencia-dateada [*data-being*] por patentes similares)— y aseguran dicha propiedad mediante patentes, a menudo multando y castigando a esos otros por no haber seguido las leyes de patentes en su pasado subalterno, construyendo, así "barreras comerciales ilegales". En otras palabras, se trata de una cuestión de propiedad —y el cuerpo subalterno como *bios* o conocimiento subalterno en tanto agricultura o herbicultura, es su objeto apropiado. No se trata solo de propiedad, sino de los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio.[13]

Esta nueva locación de la subalternidad también requiere una revisión de la teoría feminista. El cuerpo *genéticamente* reproductivo, considerado como el sitio de producción, cuestiona las teorías feministas que se basan solo en la propiedad del cuerpo fenomenal en tanto medio de reproducción, como también a las teorías psicológicas feministas reactivas a la penetración genital reproductiva en tanto normalidad.[14]

---

11 El profesor Rabinow leyó un capítulo de su libro, *French DNA,* en la Universidad de Columbia, el 28 de octubre de 1998. La cadena de adjetivos para Islandia como representante de la Ilustración europea fue bastante más excesiva.

12 Agamben, *Homo Sacer*, 188 (*Homo Sacer,* 239. Para la referencia a Rabinow, ver 235-36 [N. del E.]).

13 Desde la perspectiva disciplinaria, esto quizás puede ser visto como un desplazamiento del "objeto de investigación" antropológico (Christine Nicholls, *Nicknaming and Graffiti — Writing Practices at Lajmánu, N.T.: A Post-Ethnographic Sociological Fiction*, disertación de Sociología, Macquarrie University, Sydney, 1998, 362) hacia la economía de desarrollo.

14 He discutido lo primero en "Diasporas Old and New: Women in a Transnational World",

Políticamente, este nuevo conocimiento de la subalternidad desemboca en los movimientos globales sociales apoyados por un análisis marxista de la explotación, exigiendo deshacer la oposición binaria sistemática-antisistemática. En el campo de la política específicamente feminista, tales Estudios Subalternos requerirían de un compromiso con el feminismo global. El colectivo subcontinental de Estudios Subalternos, del cuales a veces soy miembro, no necesariamente respalda esta comprensión de la nueva subalternidad. Por lo tanto, acá me estoy tomando la libertad de escribir según el propio estereotipo que tengo de "mí misma", más que describir a los Estudios Subalternos tal como se los conoce comúnmente.

La palabra "mujer" comenzó a ser dada por sentada por las Naciones Unidas desde que comenzaron las conferencias de mujeres a gran escala. En la esfera de la intervención de género, las Naciones Unidas de hoy es en realidad internacional. En el interior de cierto grupo de mujeres del mundo, definido de manera general, con un cierto grado de flexibilidad de clase y política, son compartidas al menos como moneda corriente las suposiciones de un sistema de sexo-género, una determinación biológica del comportamiento no reconocida, y un escenario de elección de objeto [*object-choice*] que define la vida femenina (¿niños o vida pública?; ¿control o "desarrollo" poblacional?). Empiezo a pensar que se trata de una formación discursiva, y que las oposiciones pueden ser generadas en su interior.

Aunque la subalterna está fuera de esta comunidad [*commonality*], ha habido un intento para incorporarla mediante la definición, no de su forma de actuar, sino de sus formas de sufrir las acciones de otros. Su recuento más patente fue la Plataforma de Acción de seis puntos de la Cuarta Conferencia Mundial de Mujeres en Beijing. Había algo grandioso en el esfuerzo por reunir a las mujeres del mundo bajo un solo estado de derecho, una sola sociedad civil, administrado por las mujeres de lo dominante internacionalmente dividido.

Aun cuando entendamos la grandeza enciclopédica de este plan [*design*], debemos ver que también se trata de la réplica estructural exacta (e impersonal) del gran plan para reunir a los pobres rurales del mundo bajo una sola ley de finanzas, un capital global, manejado nuevamente por lo dominante internacionalmente dividido. Para usar una técnica de Michel Foucault, digamos que esta es la más "enrarecida" definición de globalización que podemos tener.

Si lo dominante está representado por el centro sin centro del capital electrónico financiero, la mujer subalterna es el blanco del señuelo crediticio sin implicación infraestructural, abriendo, de este modo, al sector internacional comercial un gran mercado no explotado. Aquí una política genuinamente feminista sería

264-6, n. 8. Lo último es demasiado extenso para comparar.

aquella que monitoreara, que prohibiera la apropiación ideológica de las empresas de mujeres independientes más viejas; es más, requiere implementar cambios infraestructurales más que practicar una coerción cultural en nombre del feminismo. La intercesión de Farida Akhter ante el Banco Grameen para terminar su acuerdo con Monsanto[15] es un buen ejemplo.[16] Aunque este no es el lugar para adentrarse en la conexión entre las mujeres rurales como cultivadoras y administradoras de semillas diversificadas y como receptoras escogidas para el crédito rural. Me ex-

15 Compañía agroquímica estadounidense. A comienzos de los ochenta se introduce en la biotecnología, dedicándose actualmente a los cultivos transgénicos. Su historia es controversial principalmente debido a la contaminación ambiental y los efectos nocivos de gran parte de sus productos. El Banco Grameen, fundado por Muhammad Yunus y dedicado al microcrédito, firmó un acuerdo con Monsanto, consistente en ofrecer micropréstamos a los agricultores para la compra de fertilizantes, semillas y otros productos de la compañía agroquímica. Más del 90 por ciento de los clientes del Banco son mujeres. (N. del E.)

16 Akhter, "Monsanto-r Biruddhe Bikkhobh o Protibad: BRAC o CARE-er Biruddhe Hu.ñshiari", 36-9. Permítanme citar también dos pasajes del principal periodismo estadounidense para establecer la conexión con la propiedad intelectual. (No es que estas cosas sean desconocidas. Es simplemente que la conexión entre las discusiones eurocentristas sobre biofuerza, por una parte, y la aparición del nuevo subalterno como propiedad intelectual, por la otra, permanece sin desarrollarse.)
"Desaté la bolsa morada de la red metálica de semillas de papa que Monsanto había enviado y abrí la Guía del Cultivador atada alrededor de su cuello… La guía me dio la idea no tanto de sembrar papas sino de cargar un software nuevo [*bios* en datos]. [L]as papas que cosecharé en agosto son para comérmelas o venderlas, pero sus genes siguen siendo propiedad intelectual de Monsanto, protegidas bajo numerosas patentes estadounidenses, como las número 5,196,525, 5,164,316, 5,322,938 y 5,352,605. Si yo guardara solamente una semilla para cultivar el próximo año —algo que he hecho rutinariamente con las papas en el pasado— estaría rompiendo una ley federal. La letra chica en la Guía para el Cultivador también notifica que mis plantas de papas traer pesticidas que las protege, registrados con la Organización de Protección del Medio Ambiente… Un representante de Monsanto puede hacer una prueba simple en mi jardín y probar que mis plantas son propiedad intelectual de la compañía. El contrato que agricultores firman con Monsanto deja que los representantes de la empresa ejecuten tales pruebas en sus granjas cuando quieran. Según la *Progressive Farmer*, una revista de comercio, Monsanto está utilizando informantes y empleando Pinkertons [detectives] para imponer sus derechos de patente; ya ha hecho acusaciones legales contra cientos de agricultores por infracciones de patente" (Michael Pollan, "Playing God in the Garden", *The New York Times Magazine*, 25 de octubre de 1998).
Ahora transfiero la escena de propiedad y acción legal desde los Estados Unidos (o Islandia) al espacio subalterno. Una espera que un libro como el de Mae-Wen Ho, 1998. *Genetic Engineering - Dream or Nightmare?: The Brave New World of Bad Science and Big Business*. Bath: Gateway, escrito por un científico intervencionista, no sea rechazado por los filósofos sociales eurocentristas por usar un vocabulario epistémico pre-crítico: "la mentalidad genética determinista que desinforma tanto a los practicantes como al público, toma la inconsciencia de las personas, haciéndolas actuar involuntariamente, incuestionablemente, para darle forma al mundo en detrimento de los seres humanos y todos los otros habitantes". (p. 1).

playaré sobre lo segundo en mi conclusión. Toda esta respuesta, quizá demasiada esquemática, es, espero, bastante flexible como para satisfacer la diversidad de marxismos y feminismos.

(Un último punto: Con la desintegración del Estado de bienestar, la definición anterior del subalterno como aquel que está cada vez más separado de las líneas de movilidad social se aplica a los sin casa [*homeless*] metropolitanos, aunque en este caso el argumento cultural es subsumido bajo un argumento de clase).

Si los Estudios Subalternos pueden ser identificados con lo que Derrida llamó "un cierto espíritu de Marx", ¿existen respuestas plausibles, tanto marxistas como feministas, a los conceptos de nación, clase, casta, es decir, a la idea de comunidad política, en el trabajo de aquellos que son identificados con los Estudios Subalternos?

Los Estudios Subalternos han sido desde el comienzo más dinámicamente marxistas —tanto en sus detalles como en sus presuposiciones— de lo que una "identificación con un cierto espíritu de Marx" sugeriría, aunque, como he señalado arriba, tienen sus diferencias con la historiografía marxista ortodoxa. *Espectros de Marx* de Derrida, de donde usted tomó la cita, fue originalmente publicado en 1993, es decir, después de que las circunstancias mundiales-históricas —estas no son palabras de Derrida— le obligaran a "re-leer" a Marx. En los primeros años de los ochenta, cuando conecté el método de los Estudios Subalternos con la "deconstrucción historiografía", no estaba involucrándome en la relación que el grupo tenía con marxismo, sino más bien con la cuestión de la subalternidad y de la conciencia subalterna. Por lo tanto, no puedo dar pie a la condición que gobierna la pregunta. También me lo obstaculiza el hecho de no ser una académica dedicada al trabajo subalternista, sino más bien una suerte de subalternista que opera en el margen del grupo principal.

Dicho esto, es dable señalar que haya posibles implicaciones del trabajo subalternista para los conceptos señalados en su pregunta.

La idea de "nación" vista como una "formación derivada" [*back-formation*[17]] de los nacionalismos europeos occidentales que estaban a cargo del imperialismo capitalista, informó y desplazó los discursos previos de las protogubernamentalidades dominantes —los mogoles, los marathas— que ya existían en la "India", como también la emergente base de la formación del sujeto colonial —muy especial-

17 *Back-formation* es uno de las posibilidades de la derivación regresiva, proceso que refiere a la formación de una nueva palabra (o neologismo), a partir de la extracción de afijos reales o supuestos de otra palabra. Por ello, hemos traducido *back-formation* como "formación derivativa", con el fin de respetar además el título del libro al cual aquí se está refiriendo Spivak, a saber, *Nationalist Thought and the Colonial* World, 1986. (N. del T.)

mente de la sociedad *bhadralok* ["clase media ilustrada"] de Bengala. Chatterjee ha narrativizado este evento a partir de tres momentos, partida-maniobra-llegada, dándole un ámbito indio excepcionalista al localizar en cada etapa a una persona prominente —[Bankim Chandra, Gandhi y Nehru, respectivamente,] donde solo el primero es de origen bhadralok. Ha sugerido además que la narrativa excepcionalista es una colección inquieta de fragmentos en su contexto bengalí.[18] Ciertamente se puede concluir de su trabajo que la idea de nación india, en tanto milagro fundado en la identidad, el pensamiento y la acción, y que lideraba a una comunidad política, no estaba discursivamente disponible para la gran proporción que constituía la inmensa diversidad de habitantes del subcontinente. Pero considerar este proceso de una manera evolutiva es considerar el enriquecimiento europeo como el resultado simple de la sobrevivencia del más fuerte. K. N. Chaudhuri no es un subalternista declarado, pero su *Asia before Europe* es un buen correctivo para los métodos de análisis basados en tal perspectiva.[19]

El concepto de nación es el compañero difuso de ese más abstracto llamado "Estado". (Estoy tomando prestada la palabra "difusa" de la teoría de los "conjuntos difusos" desarrollada por Lotfi Zadeh, "conjuntos que", en las palabras de Daniel McNeill y Paul Freiberger, "calibran la vaguedad").[20]

Desde 1989, el Estado de alguna manera se ha marchitado, pues la remoción de las barreras entre las economías nacionales y el funcionamiento del capital global reducen la redistribución y la reparación constitucional. (Marx se había movido discretamente desde la "economía nacional" —*Manuscritos económicos y filosóficos*— hacia una "economía política" —*El Capital* I—, un hecho obliterado por las traducciones inglesas). Y las agencias globalizantes confrontan directamente a quienes —como el subalterno— el pensamiento-de-la-nación no les era accesible durante la era colonial. El trabajo de los "movimientos sociales" no-eurocéntricos, buscando volcar persistentemente la globalización hacia un frente subalterno (ya no meramente una suma aritmética de movimientos "locales"), alejados de fines capitalistas, provee, tal vez caóticamente, la meta para una agenda política "regional" que debe permanecer, como ya he sugerido, marxista en su análisis de la explotación. La "guerra de maniobra" gramsciana —no teológica e innovadora— ignoró las vastas consecuencias de la Italia de principios de siglo. Con el capitalismo globalizado a gran escala, esta alternativa subalterna —por ahora— describe la manera más viable de resistencia constructiva. (La binarización de Paul Virilio en forma de

18 Esa es la lógica de su *Nation and Its Fragments*.
19 Chaudhuri, A*sia Before Europe*, 1990.
20 McNeill y Freiberger, *Fuzzy Logic*, 1993.

"corte [*coupure*] entre los países desarrollados y subdesarrollados [como] *absoluto* [y] *relativo*" no contempla, por tanto, suficientes matices).[21] La presencia de un enfoque "regional" es tal vez menor en los aspectos feministas de estos movimientos —reactivos al control poblacional a través del dumping farmacéutico; al quebrantamiento de la relación que las mujeres mantienen con el desarrollo de semillas y el almacenaje a través de la biopiratería y la monocultura; y al acoso crediticio. La "respuesta" al Estado ofrecida por "la sociedad civil internacional", conformada por poderosas organizaciones no-gubernamentales, estudia al subalterno bajo el interés del capital global, de manera que no se la puede llamar subalternista, aunque sea, en gran medida, feminista en su profesado interés por el género.[22]

El hecho de que el terreno del subalterno colonial no pueda ser explicado solo por la lógica del capital, no debe implicar que haya que abandonar el concepto de formación de clase como una categoría descriptiva y analítica. El nuevo subalterno es producido por la lógica de un capital global que forma clases solo instrumentalmente, en una esfera urbana separada, porque el capital comercial y financiero no puede operar sin un componente industrial. El postfordismo ha impedido la estabilidad organizacional de la fábrica, restando con ello la posibilidad de una conciencia de clase, por imperfecta que esta fuera. La Organización Internacional del Trabajo es racista, de manera que no tiene solidaridad de clase como tal. El movimiento sindical en Estados Unidos es severamente limitado y políticamente efectivo solo cuando sirve a los intereses gerenciales. A pesar de toda la algarabía sobre las manifestaciónes de Seattle contra la OMC, la externalización ha hecho visible la profunda fractura norte-sur al interior del movimiento. Este no es el momento para encontrar una "respuesta" a la clase —incluso se tiene que reconocer que no es mucho lo que se puede hacer en su nombre, que no puede dar cuenta de la subalternidad. (He escrito en otro lugar sobre la movilidad de clase "excepcionalista" entre subalternos aborígenes).

¿Conforma la casta una "comunidad política" hoy? La transformación de los contornos de la casta en gran parte del nacionalismo hindú es un tema que escapa a mi ámbito, y quizás también del ámbito de esta discusión.

---

21 Virilio, *Open Sky*, 71.

22 Esta es una situación básicamente de post-Estado, azotada por la "intensidad apasionada" de la parte oculta del pensamiento-de-la-nación, que invoca otros tipos de "respuestas": la OTAN interviniendo para preservar "valores occidentales", como se debatió en octubre de 1998, con referencia a la situación donde los albanos en Kosovo estaban siendo "limpiados étnicamente" por los serbios. Por el contrario, los estudios subalternos advierten contra las soluciones racionalistas vanguardistas impuestas desde arriba, ya sea desde la derecha o la izquierda.

¿Cómo define los Estudios Subalternos con relación al campo más amplio de los Estudios Postcoloniales? ¿Es simplemente un sector nacional indio de este campo o es un grupo de distintas posiciones teóricas dentro de los estudios postcoloniales?

Los Estudios Subalternos no se relacionaron con la política de la identidad en sus inicios. En la introducción a la primera edición de *A Rule of Property*, Guha alude a sus orígenes. Pero eso fue veinte años antes de que el colectivo llegara a existir. Su meta era rectificar los archivos, revisar la historiografía y —por lo tanto— descubrir la presencia de la subalternidad del siglo XIX en gran parte de los textos de la elite. La crítica postcolonial, en tanto que toma su inspiración de Fanon y Said, se ve a sí misma como *engagé*, en nombre de los colonizados. Incluso en su forma metropolitana híbrida, su desafío a la pureza de los orígenes se relaciona, aunque implícitamente, a su propia posición diaspórica. El Grupo de Estudios Subalternos está claramente relacionado con la historia del Sur de Asia, así como Gramsci lo estuvo con Italia. Y nosotros deberíamos reconocer que ahora hay fuertes movimientos subalternistas en la crítica literaria latinoamericana y estudios culturales. Su posición teórica, de estudiar cómo la continuidad de la insurgencia supuestamente pre-política lleva la cultura a una crisis y confronta al poder, haría aparecer a los estudios postcolonialas más convencionalmente políticos. Una diferencia mayor es que la conexión disciplinaria de los estudios postcoloniales pertenece a la crítica literaria más que a la historia y las ciencias sociales. Los Estudios Subalternos no han buscado a la historia oral como una narrativa sin mediación, y sus investigaciones de la testimonialidad, por lo general, los ha llevado a caer en la elocución legal. Me explayaré sobre esto en la conclusión.

¿Hay un horizonte político-teórico más allá del discurso existente de la postcolonialidad?

El discurso de la postcolonialidad se desarrolló, de manera bastante azarosa, como respuesta a una necesidad sentida entre grupos minoritarios metropolitanos. Su foco es, en sus presupuestos básicos, metropolitano. Sus habilidades lingüísticas son rudimentarias, aunque llenas de un efecto subcultural (los a menudo excelentes recursos lingüísticos de los estudios de área estadounidenses, por contraste, están bien encaminados hacia el trabajo de campo socio-científico, cuyos presupuestos básicos se encuentran en el "Título VI"[23] del *National Defense Education Act* [Acta de Educación de la Defensa Nacional], 1958.)

23 El título VI ("Desarrollo de lenguas") del *Acta de Educación de la Defensa Nacional* (1958), proporcionaba asistencia económica (US$ 15.25 millones) para programas de lenguas extranjeras modernas. Básicamente, consistía en desarrollar y fomentar el estudio de lenguas que no se enseñaran (o que no se encontraran fácilmente "disponibles") en Estados Unidos, o de entregar la instrucción necesaria para una completa comprensión de las áreas, regiones o países en que tales lenguas fueran de uso general. (N. del E.)

El discurso postcolonial debería, así, estar "situado" como cualquier otro estilo de análisis. Y cualquier situación se limita, necesariamente, en términos de lo está más allá de ella. Es posible situar, alternadamente, las versiones de lo "más allá" que son elegidas como su negación, su condición, su efecto. De lo contrario, la historiografía se acabaría. En conclusión, entonces, escojo mi propia versión de lo más allá del discurso postcolonial: la cuestión de la conciencia subalterna. Pero la elijo con el cuidado deconstructivo; es un paso más allá en el sentido francés: *un pas au-delá* [un paso (no) más allá]. En francés, *pas* es tanto el paso como el adverbio enclítico que muy frecuentemente concluye en negativo. Coloquialmente, es una negación que también puede ser una prohibición —un paso más allá de (puede ser también) una restricción en su interior. Es uno de los felices accidentes idiomáticos, como *Aufhebung*, que convenientemente significa tanto mantener intacto como destruir.

Abrir la cuestión de la conciencia subalterna es mi *pas au-delá* del discurso postcolonial.

En "Deconstruyendo la Historiografía" sugerí que el Grupo de Estudios Subalternos asumió una conciencia subalterna —aunque "negativa"— mediante un "uso estratégico del esencialismo". Los Estudios Subalternos no tenían ninguna necesidad de tales apologías. Pero los metropolitanos identitarios inclinados teóricamente sí. En el nombre de sus propios grupos, argumentaron una identidad, reclamaron una estrategia, y a veces le dieron crédito. Nadie particularmente notó lo que ya he mencionado, que los Estudios Subalternos nunca presupusieron una conciencia para "su propio grupo", sino más bien para su objeto de investigación, y por el bien de la investigación.

En el contexto de la emergencia del nuevo subalterno, la cuestión de la conciencia subalterna una vez más cobra importancia, debido a que ha sido desplazada a la esfera política global, para que a) el conocimiento pueda ser transformado en dato, y para que b) una voluntad subalterna para la globalización pueda ser usada como justificación para la política. Por el contrario, las actuales escrituras del colectivo ya no consideran ese desafío.

Es alrededor de cuestiones como la democratización y el género-y-desarrollo que la conciencia subalterna se hace más urgente. Esto se debe a que precisamente aquellos a quienes se les ha negado el acceso a las líneas que llevaban a la mentalidad de la sociedad civil europea y al modelo burgués de emancipación femenina son los que primero tienen hoy que ser diagnosticados como culturalmente incapaces de democracia y feminismo, en interés del cómodo funcionamiento global de estas cuestiones. Así, la "democratización" —el nombre en clave para la reestructuración política inherente a la transformación de los capitalismos estatales (eficientes cuando son ineficientes o salvajes) y sus colonias en economías tributarias del finan-

ciamiento global racionalizado— conlleva un aura de misión civilizatoria, acompañando proyectos transformadores que van desde el imperialismo al desarrollo. Esta aura lleva a que la cuestión de los derechos de las minorías se tematice en las sociedades civiles desarrolladas, involucrando un radicalismo postcolonial de tipo más político. La "conciencia" aquí no empalma con el sujeto-teoría, ya sea deconstructivo, psicoanalítico, o cualquier otro. Estamos más bien sobre el nivel de la agencia social —de la acción institucionalmente validada. Estas instituciones interesadas son la democracia y el desarrollo —política y economía.

La oposición a la democracia parlamentaria en nombre del origen cultural (tal como fue promovida por Lee Kuan Yew, Senior Minister de Singapur, o, al otro lado del espectro y discurso tras discurso, por Farid Zakaria, el editor de la influyente revista conservadora *Foreign Affairs*) es una obvia posición de oropel, mientras que la oposición a la emancipación femenina en el nombre de las sanciones culturales es onerosa. Pero para producir un sujeto para la democracia y el desarrollo, ¿tenemos que depender de cursos intensivos, tanto de "entrenamiento de género" como de "entrenamiento en elecciones" ofrecidos por la sociedad civil internacional? [24]

Como una alternativa, ofrezco ese *pas* de doble filo. Se trata de una narrativa referente a un minúsculo grupo de un tipo de subalterno. Los he llegado a conocer bien luego de veinte años de trabajar juntos, luego de abandonar mi fórmula apologética para los Estudios Subalternos (y que el colectivo de todas maneras no necesitaba): el uso estratégico del esencialismo. Encontré, en cambio, una narrativa diferente que emergía de mi propio estudio subalterno: aprendiendo a aprender desde abajo. Esto habrá tenido poca aceptación.

Déjenme primero presentar un contexto que se encuentra alejado de la nueva subalternidad, por "razones" que son demasiado complejas para esta amplia entrevista silenciosa. Me refiero al contexto de los grupos más pequeños entre los aborígenes indios, cuyo último recuento señaló la existencia aproximada de noventa millones. Utilizo "aborigen" solamente en esta oportunidad para los lectores en general. Ni "aborigen" ni "tribal" corresponden al caso indio, ya que históricamente —y esta invocación de historia corresponde a una petición de principio— no hay ninguna certeza sobre la autenticidad de la historia de los pobladores arios/ habitantes originales.[25] Usaré por lo tanto "TD" para sintetizar "Tribu Desfavorecida", tal como se establece en la Constitución india, y es utilizada regularmente por el Estado como también por activistas.

---

24 El entrenamiento en elecciones es bastante estandarizado. El entrenamiento de género de Oxfam es organizado en la Universidad de Sussex.

25 Escribí la última oración en la estela de una conferencia sobre la cultura e historia tribal (Bhasha Research Centre, Vadodara, India, 27-30 de agosto de 1998), donde el Profesor Romila Thapar hizo esta declaración.

Esto es provisoriamente perceptible en la actualidad. Se trata de personas que ocupan los vestigios de una variedad de culturas orales, y que han sido permeadas por las culturas alfabetas sanscritizadas dominantes, pero sin el beneficio de alfabetización; y ello no por la ampliamente diseminada piedad antropológica, sino porque estas personas se encuentran entre el creciente número de indios pobres. Debido a los viejos modelos de prejuicio, la movilidad social ascendente es más difícil para estas personas y, por lo tanto, los trabajos mal remunerados funcionan aún mejor en este terreno, destruyendo la posibilidad o el atractivo de una educación real para un niño inteligente, ya se trate de un posible líder o, claro está, de un niño común y corriente, base para el funcionamiento del electorado futuro. Aquí los votos son comprados y vendidos, *en bloc* o individualmente. Los aparentes y astutos comentarios políticos de apoyo que a veces producen los grupos subalternos cuando reciben la visita de agentes electorales es la poesía de discurso subalterno. El sistema de educación imperante consiste en memorizar respuestas a preguntas anticuadas, de libros determinados. La historia del ocasional interés humano —de aldeanos estableciendo sus propias escuelas o de ONG afiliándose con una campaña de la ONU para escuelas— tiene, primero, que ser evaluada contra este escenario si de verdad penetra en los estratos más bajos de la diversificada vida de las tribus indias desfavorecidas.

Hay algo así como una apertura en "la historia de las mujeres", incluso aquí. Las astutas jovencitas, vadeando a través de las turbias y lentas corrientes de las políticas rurales de género, pueden esperar conseguir asientos reservados en varios de los órganos del gobierno estatal, generalmente para convertirse en los peones de los principales jugadores experimentados. Cuando ingresan a las estadísticas de la ONU como "mujeres entrando a la política" (ver la Declaración de México, 1975), la aporía de la ejemplaridad está atravesada de una manera brutal.[26] La única mujer de la tribu Lodha que entró a la universidad[27] —estudiando, desgarradoramente, antropología— se ahorcó hace unos años bajo circunstancias misteriosas. Varios rumores sobre romances ilícitos circulan incluso cuando autoproclamados subalternos e investigadores de historia oral se aseguran mediante letra impresa que el subalterno puede, de hecho, hablar.

No soy historiadora. Solo me estoy moviendo en un área —la tarea de escribir la historia de los indios TD —que desconcierta al historiador. Recordemos que Gramsci había invocado la utilidad de la imaginación literaria simplemente para

26 United Nations, The United Nations and the Advancement of Women, 1945-1995,177-201.

27 Spivak se refiere a Chuni Kotal. Sobre su caso, ver Mahasweta Devi, *Dust on the Road - The Activist Writings of Mahasweta Devi*, 136.

investigar la historia del subalterno—. Me muevo sobre este terreno con la idea de aprender a aprender desde abajo. Entro en intimidades que aumentan cada año con niños, niñas y adultos. Soy una testigo que historia el presente que desaparece, la reconstructora de personajes (más vale que haga una solicitud de principios y los llame "representantes históricos") con el fin de que una secuencia detallada pueda aparecer como preexistente. Al mismo tiempo, trato de desprender de los niños y los profesores unos principios pedagógicos para enseñar hábitos democráticos, pues una democracia electoral es histórica.

¿Son diferentes los hombres y las mujeres aquí? Solo cuando esa cosa indefinida llamada "cultura" tribal comienza a asemejarse a los patrones de movilidad social de las clases no-tribales más pobres. Los hombres reciben más oportunidades para salir y ascender mediante posibilidades tanto gubernamentales como no gubernamentales, aunque ellos también son utilizados. Nuestros clichés del sistema del sexo-género funcionan muy bien aquí.

¿Pero qué sucede con la escritura tradicional de su historia? No veo ninguna diferencia entre hombres y mujeres en este sentido. Las insurgencias tribales anticoloniales han sido ocasionalmente registradas. Y solo un puñado de tribales recibe pensiones por haber luchado por la independencia. Los tribales emergen en la historia desde la mirada del drama del colonialismo.

Debo señalar en seguida que las comunidades TD no tienen las mismas necesidades, pues depende del lugar donde se encuentren. Además, hay que tener en cuenta números mucho más grandes, una posición diferente sobre la malla del sistema económico global, la diferencia relativamente autónoma de su situación geopolítica, y su lugar diferente en la política cultural de la mitología histórica dominante del llamado mundo civilizado; el relato de la *excepcional* TD tiene bastantes semejanzas, digamos, con el relato aborigen en Japón —otra colonia pre-colonial no europea—, la distancia marcada, por decir, entre los cuentos narrados en *Our Land Was a Forest: An Ainu Memoir* de Kayano Shigeru, por una parte, y los narrados en *Race, Resistance and the Ainu of Japan* de Richard Siddle, por otra —muchas veces una manera para que el/los aborigen(es) excepcionales alcancen las Naciones Unidas.[28] Y todavía toda mi empresa en estas regiones fue destruida por el hijo de un ex-zamindar, porque un estudiante joven masculino subalterno mostró signos de excepcional inteligencia y juicio, y eso que aún no había avanzado lo suficiente como para emprender el camino solo. La excepcional Rigoberta Menchú, la mujer indígena guatemalteca ganadora del Premio Nobel, se aleja de la mujer común en su testimonio. Mi punto es que aún no estamos listos para comprender el desafío que sobre este terreno nos

28 Shigeru, *Our Land Was a Forest*, 1994; Siddle, *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, 1996.

presenta el género. La conciencia de género aquí se encuentra en el detalle de una enseñanza que no es atractiva, la cual implica aprender pacientemente *desde* abajo en vez de confrontar directamente el desafío de la historia que presenta el impaciente "entrenamiento de género" que opera desde arriba. Todavía me parece interesante que la vanguardia del Ainu japonés haya mirado a las colonias europeas —americanas y australianas— para formar una colectividad. En esto pudieron haber duplicado el aislacionismo continental de su cultura dominante.

Ahora señalaré lo esencial de una narrativa.[29] Activistas pertenecientes a las clases institucionalmente educadas de la cultura general nacional han logrado recientemente una victoria legal a nivel estatal contra la brutalidad que la policía ejerce sobre los grupos TD más necesitados. Ellos están tratando de transformar este hecho en una campaña nacional de conciencia legal. (Como los Estados Unidos, India tiene que ser considerada, por supuesto, en términos de *política* nacional, estatal y local. Por otra parte, como Japón, la India se representa a sí misma como culturalmente homogénea.)

A pesar de la victoria legal de los activistas contra el Estado, el partido dominante, que teóricamente no aprueba la brutalidad policial, la apoya en el nivel estatal. Nacionalmente, debido a que es otro el partido que está en el poder, la cuestión es demasiado compleja como para discutirla aquí. El partido que domina sobre el nivel local, está tratando de vengar la derrota de la policía mediante el beneficio de tres factores, uno positivo y dos negativos.

> 1) La relativamente homogénea cultura hindú, dominante sobre el nivel del pueblo, mantiene aislados materialmente a los grupos TD a través del prejuicio.
>
> 2) Como resultado de este aislamiento material, la independencia de las mujeres entre los TD, en su comportamiento cotidiano dentro de la casa ("ontic idiom"), ha quedado intacta. No ha sido infectada por la tradición de opresión de las mujeres dentro de la cultura general.
>
> 3) Políticamente ('¿pre-políticamente?'), la cultura general rural, supuestamente homogénea, y la cultura TD están unidas en su falta de entrenamiento democrático. Este es un resultado de la pobreza y el prejuicio de clases que existe a nivel nacional. Por lo tanto, como ya he mencionado más arriba, los votos pueden ser

29 Aquí suprimo nombres para proteger la confidencialidad. Esta es una situación aporética, donde la resistencia tanto al nivel del Estado como a nivel nacional, no puede detenerse debido a la ruptura con la subalternidad.

> comprados y vendidos aquí como una práctica normal; y el conflicto electoral es tratado por la sociedad rural en general como un deporte competitivo donde la violencia es legítima.

Localmente, desde la victoria legal de los activistas metropolitanos contra la policía, el partido dominante se ha aprovechado de estas tres cosas reescribiendo el conflicto de las mujeres como políticas de partido. Una riña incidental entre mujeres TD ha sido usada por la policía para dividir en dos a la misma comunidad TD. Un lado ha sido animado para que presente cargos contra el otro. La facción defensora ha sido cortejada y granjeada por los partidos de oposición [el Partido Popular Indio y el Trinamool Congress]. En ausencia de una educación en principios democráticos (no meramente el entrenamiento en el control de las elecciones, que es también imperfección) y *en la presencia del poder de las mujeres, por restringido que este sea*, el terror de la policía ha sido aceptado como parte del espíritu del partido por la comunidad TD. Esta es una consecuencia directa del esfuerzo de los activistas educados "desde arriba", dedicados a la reparación constitucional. Si hay en este grupo de activistas —organizado ahora como una organización exenta de impuestos y sin fines de lucro— una persona que lleve a cabo las opiniones que estoy describiendo en este ensayo, que piense, en otras palabras, que el verdadero esfuerzo sea conectar y activar las estructuras indígenas "democráticas" de las tribus a la democracia *parlamentaria* mediante pacientes y sostenidos esfuerzos para aprender a aprender desde abajo, él/ella sería una persona poco práctica y rompería el consenso. La vanguardia unida consensualmente nunca es paciente. Desde mi punto de vista, la agencia del comportamiento gobernado por la regla, una definición más a "contra corriente" que la "democracia para erizos" formulada por Ronald Dworkin, tiene que ser persistentemente frenada mediante un relación estrecha con el sujeto.[30]

Dado que es la mujer empoderada separada de la cultura dominante la que está siendo usada aquí, y dado que la comunidad TD está *generalmente* separada del acceso a la historia disciplinaria, focalizarse en la historia del género, como lo haría una teoría feminista con menos conciencia de clase, es irrelevante y contraproducente en este contexto.[31]

El trabajo inicial de Grupo de Estudios Subalternos conoció el desafío general de la historia nacionalista al tratar de deducir la conciencia subalterna de los textos de la elite. Los procedimientos legales, donde el subalterno es testigo o

---

30 He escrito con más detalle sobre la imbricación del sujeto y la agencia en Spivak, "A Dialogue on Democracy", 209-22.

31 Visweswaran, *Fictions of Feminist Ethnography*, 1996, es un estudio reflexivo sobre los problemas relacionados.

testimoniante, han sido particularmente productivos para sus miembros. ¿Son mis intervenciones en educación subalterna parte de la documentación de los Estudios Subalternos? Como profesor-entrenador residente, me meto en los detalles de sus vidas. Pero, después de todo, ¿es eso, un requisito para la escritura de la buena historia? ¿No puede ser un obstáculo?

Julia Kristeva cita al pensador francés del siglo XVIII Montesquieu para dirigir un claro camino evolutivo que va desde la conciencia familiar a la conciencia estatal. En *Speaking through the Mask*, Norma Claire Moruzzi muestra que un relato como ese no incluye al migrante postcolonial, cuyos escenarios y secuencias históricas son bastantes diferentes.[32] No obstante, cuando llegamos a grupos subalternos tales como las minorías TD en el estado postcolonial, las líneas se hacen insoportablemente confusas.

Hasta ahora hemos hablado solamente de la sociedad, del mundo exterior. Si llegamos al mundo interior de la mujer subalterna TD —dadas nuestras diferencias de clase, cultura, y, sí, "histórica"—, a pesar de la cercanía a ellas, solo puedo imaginar débilmente la enormidad que represente entrar en continuidad con su modelo específico de funcionamiento con la mente —la divisoria del cuerpo, que es mi manera de comprender un mundo interno. ("Interior" y "exterior" aquí son términos de la taquigrafía apropiados para los lectores de esta antología.) Un antropólogo disciplinado lo calcula desde el afuera, lo hace comprensible a otros antropólogos. Pero aún sigo esperando, mientras trabajo en el entrenamiento de profesores, que la comprensión tal vez me llegue a la manera de la ficción, una manera comprometida que la historia no puede desafiar. Por lo tanto, pienso que es importante que las mujeres del *mainstream* internacional, tal como somos, definamos y aceptemos el desafío de la historia de las mujeres, una y otra vez, con el fin de corregir y desviar la dominación masculina. Pero debido al lugar en el que me encuentro con el subalterno, no logro presionar sobre ello.

Más bien debo seguir trabajando en el entrenamiento de profesores rurales semi-educados para la remota realización de una cultura democrática viva en la sala de clases de los niños subalternos, y protegiendo a las niñas mediante tácticas improvisadas. Esto es para romper con la subalternidad no en el nivel de la hegemonía sino en el de una ciudadanía *sin historia*. Si alguien en mi posición y con mis intereses toma el desafío de la historia de las mujeres como meta, el tipo específico de ahistoricidad [*historylessness*] de lo aborigen cae en un primitivismo evolucionista que no aceptaré.

No, debo continuar imaginando y presumiendo un desafío *a* la historia. El

32 Moruzzi, *Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*, 2000.

entrenamiento en crítica literaria vendrá en mi ayuda. Debo sin embargo, aunque sea provisionalmente, mantener viva la binariedad entre la historia y la ficción. Después de "Deconstruyendo la Historiografía" he tratado de deshacerla y los historiadores me han aconsejado lo contrario. Ahora veo su punto, parcialmente y como sigue: la principal cultura "india" se encuentra distante tanto del subalterno aborigen de la India como de Aristóteles. Haciendo eco de Aristóteles, entonces, tengo que seguir diciéndome que la historia nos cuenta lo que ocurrió y la ficción lo que pudo haber ocurrido, y lo que de hecho puede ocurrir. La desigual entrada de los futuros hijos de mis estudiantes pre-adultos en el registro histórico va a estar dentro de caminos que no puedo imaginarme. Aquí he perdido la pista, con el fin de aprender en lugar de conocer, usando más que permaneciendo en la comodidad de la descripción coherente a la que solo se tiene acceso disciplinario. Paradójicamente, una sala donde enseñas a leer ficción como tal —aprender desde lo singular y lo inverificable— es una base de entrenamiento para esto. Aquí, por supuesto, el experto no puede pretender transformar la acción social en política pública.

¿Sin esperanza? Quizás. Pero sin ello nada puede deshacer las divisiones impuestas por la Ilustración en las colonias y conservar aún la mejor herencia del subalterno. He comenzado a asombrarme de cuánto de "la herencia del subalterno" fue el resultado de su existencia excluida del paso [*passage*] a la contemporaneidad, por el déspota benevolente zamindar. El "encuentro con el apartheid" le hizo a Mahmood Mamdani preguntar "¿Cómo sobrepasar la división urbano-rural? —pero él escribió un libro sobre ello.[33] Esa división es el hueco en el cual vivimos, un hueco que mantiene aparte la producción del conocimiento definitivo y de elite, por una parte, y cualquier esperanza de educar a los educadores subalternos por otra. Al menos, mirar en el hueco es tan optimista como pesimista. *Un pas au-delà*.

Agradecimientos

Agradezco a Partha Chatterjee por una primera lectura perceptiva de este texto. Y a Jamel Brinkley por la asistencia investigativa.

Gayatri Chakravorty Spivak.

33 Mamdani, *Citizen and* Subject, ix.

Bibliografía

Akhter, Farida, 1998. "Monsanto-r Biruddhe Bikkhobh o Protibad: BRAC o CARE-er Biruddhe Hu.ñshiari", *Chinta* 7 (13): 36-9.

Agamben, Giorgio, 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press. Trad. esp.: 2003. *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vid*a, trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.

Chatterjee, Partha, 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Londres: Zed Books.

_____, 1993. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____, 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press. Trad. esp.: 1999. "La nación y sus mujeres", en Saurabh Dube (coord.). *Pasados postcoloniales*. México DF: Colegio de México, 403-428.

Chaudhuri, K. N., 1990. *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press.

Devi, Mahasveta, 1997. *Dust on the Road - The Activist Writings of Mahasweta Devi*, ed. Maitraya Ghatak. Calcuta: Seagull.

Gramsci, Antonio, 1973. *Selections from the prison notebooks*, trad. y ed. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith. Nueva York: International Publishers.

_____, 1975. *Prison Notebooks*, trad. Joseph A. Buttigieg y Antonio Callari. Nueva York: Columbia University Press. Trad. esp.: 1999. *Cuadernos de la cárcel*, vol. 6. México DF: Era.

Guha, Ranajit, 1982. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en Ranajit Guha (ed.). *Subaltern Studies, I*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1-8.

_____, 1987. "Chandra's Death", en Ranajit Guha (ed.). *Subaltern Studies, V*. Delhi: Oxford University Press, 135-65.

_____, 1997. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.

Ho, Mae-Wen, 1998. *Genetic Engineering — Dream or Nightmare?: The Brave New World of Bad Science and Big Business*. Bath: Gateway.

Mamdani, Mahmood, 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

Marx, Karl, 1981. *Capital*, vol. III, trad. David Fernbach. Nueva York: Viking. Trad. esp.: *El Capital*, tomo III. México: FCE.

McNeill, Daniel y Paul Freiberger, 1993. *Fuzzy Logic*. Nueva York: Simon & Schuster.

Medovoi, Leerom, *et al.*, 1990. "Can the Subaltern Vote?", *Socialist Review*, 20 (3): 133-49.

Moruzzi, Norma Claire, 2000. *Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*. Ithaca: Cornell University Press.

Shigeru, Kayano, 1994. *Our Land Was a Forest: an Ainu Memoir*, trad. Kyoko y Lili Selden. Boulder, Colorado: Westview Press.

Siddle, Richard, 1996. *Race, Resistance and the Ainu of Japan*. Nueva York: Routledge.

Spivak, Gayatri, 1988. "Can the Subaltern Speak?", en Lawrence Grossberg y Cary Nelson (eds.). Marxism *and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, 271-313.

_____, 1995. "A Dialogue on Democracy", en David Trend (ed.). *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*. Nueva York: Routledge, 209-22.

_____, 1996. "Diasporas Old and New: Women in a Transnational World", *Textual Practices*, 10 (2): 245-269.

United Nations, 1995. *The United Nations and the Advancement of Women, 1945-1995*. Nueva York: United Nations.

Visweswaran, Kamala, 1996. *Fictions of Feminist Ethnography*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Virilio, Paul, 1997. *Open Sky*, trad. Julie Rose. Nueva York: Verso.

Glosario

Abwab: Fuentes de rentas públicas. En la India, cualquiera de los varios tipos de tributos, multas o impuestos exigidos por un jefe nativo a los propietarios de la tierra o a cualquier sujeto.

Arkatis: Nombre dado a los reclutadores locales.

Banias: Banyan. Hindi baniyá. Mercader. Perteneciente a una casta de comerciantes y mercaderes hindúes.

Dacoit: En hindi dakait. Una de las clases criminales de la India y Birmania. Actuaban en bandas de ladrones y asesinos.

Daroga: Gobernador, superintendente, funcionario. Bajo el Imperio mongol, gobernador de una provincia o ciudad.

Deccan: Península del sur de la India.

Dewan: Empleado nativo del servicio de vigilancia en las plantaciones de Índigo.

Dharma: Costumbre social observada como deber.

Dhing, Fituri, Bidroha, Hool, Ulgulan: Insurgencia, levantamiento, insurrección, revuelta, rebelión.

Fauj: Ejército rebelde formalmente constituido.

Gadi: Hindi gaddi. Hombre de posición elevada que ayuda a los miembros de su tribu en asuntos oficiales.

Kachari: Cachari. Gorro.

Kol: Miembros de Bengala y Chota Nagpur.

Kunbi, Kurmi: Miembro de una importante casta distribuida por toda la India, excepto en el sur.

Mahajans: Prestamistas.

Naib: Administrador de las fincas de los terratenientes.

Panchayats: Consejo del pueblo. Grupo de cinco ancianos influyentes, reconocidos por toda la comunidad como un cuerpo de gobierno.

Perwannah: Orden. Orden escrita.

Prayaschitta: Expiación ritual.

Ryotwary: Sistema de recaudación de rentas y tasas de la tierra en que el *Government Settlement* recauda las rentas directamente de los ryots (campesinos hindúes); es decir, sistema directo de asiento entre el gobierno y los cultivadores, sin la intervención del zamindar.

Samaj: Asociación, usualmente, aunque no siempre, basada en el estatus social de sus miembros.

Samsarga: Impureza por asociación.

Santal: Pueblo melanohindú del este de la India (Estados de Bihar, Bengala occidental y Orissa) perteneciente al grupo de los Mundas.

Sarkar: Gobierno, régimen.

Sarkari: (Adjetivo) perteneciente al sarkar.

Zamindar: Recaudador de rentas de los cultivadores de un distrito específico de la India, durante el periodo de gobierno musulmán. Bajo el gobierno británico recibió una nueva definición legal. Se convirtió en un feudatario que tenía los derechos de propiedad privada de gran cantidad de tierra. Pagaba al gobierno una renta fija sustancial que, a su vez, extraía de los impuestos coercitivos sobre los agricultores.

Zamindari: Finca del zamindar.

Índice analítico

A

Acuerdo Permanente, 84, 216
Administración colonial, 219
Adorno, Rolena, 312-314
Adorno, Theodor, 208, 265, 293
Agamben, Giorgio, 364
Agencia(s), 16, 19, 24, 26, 29, 36-38, 45, 52, 60, 66, 137, 138, 140, 141, 172, 174, 181-183, 185, 221, 363, 368, 372, 376
Agente, 26, 30, 33, 36, 84, 98, 121, 132, 137, 138, 140-143, 165, 181, 198, 199, 201, 202, 204, 252, 255, 258, 271, 275, 277, 325, 340, 363, 364, 373
Akhter, Farida, 366
Alemania, 59, 230, 232, 265, 327, 360
Alianza(s), 72, 75, 78, 105, 108, 109, 111, 132, 142, 146, 247, 249, 251, 255, 304, 305, 315, 325
Ambigüedad, 58, 78, 245, 246, 310
América Latina, 5, 16, 17, 35, 42, 43, 49, 51, 58, 60, 159, 162, 318, 337
Amin, Shahid, 18-20, 71, 73, 203, 244, 257, 325, 331, 336, 337, 351, 354, 360, 363, 386
Anderson, Benedict, 46,
Appleby, Joyce, 196, 197
Archivo(s), 30, 31, 35, 36, 53, 79, 90, 94, 98, 101, 195, 198, 205-207, 261, 268, 290, 319-322, 343, 351-353, 370
Aristóteles, 44, 221, 225, 378
Arnold, David, 18-20, 71, 305, 336, 341, 355
Asia, 14-16, 37, 47, 128, 129, 146, 155, 156, 159, 177, 178, 180, 194, 215, 216, 252, 292, 308, 336, 337, 339, 349, 361, 368, 370
Autonomía, 22, 46, 147, 182, 185, 248, 251, 314, 324, 351

B

Banco Grameen, 366
Baudelaire, Charles, 129, 130
Baxi, Upendra, 323, 325, 326
Bayly, C. A., 306, 307
Bengala, 84, 85, 90, 93, 102-104, 106, 108, 109, 113, 119, 122, 157, 174, 200, 215, 216, 265, 306, 368
Benjamin, Walter, 129, 130
Berlín, 48, 207
Beverley, John, 13, 45, 47-51, 53, 56-58, 301, 316, 318
Bhabha, Homi, 18, 34, 41, 164, 213, 338, 355
Bhadra, Gautam, 19, 20, 71, 213, 336, 337, 355, 357
Bhagalpur, 259, 267-277, 279-281, 284, 286-288, 290, 292
Bhek, 96, 113, 116, 117, 118, 124, 126, 322, 323.
Bihar, 200, 215, 273, 287
Bloch, Marc, 205
Bultmann, Rudolf, 202, 203
Burguesía, 32, 33, 59, 75-78, 85, 91, 218-221, 226, 227, 231-234, 304, 307, 327, 349, 350, 360, 362
Burke, Peter, 209
Bustos, Guillermo, 53, 54

C

Calcuta, 23, 81, 93, 149, 180, 264, 308, 341
Campesino/a(s), 15-17, 19, 26-29, 33, 39, 44, 60, 64, 73, 75-90, 92, 96, 100, 103, 107, 108, 122, 137-139, 141, 146, 172, 177, 179, 181, 183, 184, 199, 200, 207, 216, 232, 241-252, 260, 287, 300, 304-307, 310, 316, 317, 327, 341, 351, 352, 381
Canberra, 303, 386
Carr, E. H., 205
Casta(s), 23, 32, 36, 69, 85, 86, 90, 102-104, 107-113, 116-119, 148, 248-251, 260, 270, 272, 274, 279, 282, 284, 285, 303, 322, 340-342, 344, 367, 369, 381
Chakrabarty, Dipesh, 19, 20, 34, 37, 39-43, 50, 58, 71, 156, 193, 261, 336, 352, 353
Chandra, 17, 34-37, 48, 93, 95-97, 100, 101, 104, 105-108, 110, 112-116, 119, 121-126, 262, 322, 323, 326, 332, 354, 362, 368, 379
Chandra, Bipan, 262, 263, 339, 340, 349
Chatterjee, Partha, 17-20, 38, 39, 45-47, 50, 71, 241, 249, 261, 300, 324, 332, 336, 337, 350, 354, 361, 362, 368, 378
Chauri-Chaura, 73, 325
Ciudadanía, 37, 151, 165, 172, 201, 234, 363, 377.
Clases, 24, 27,28, 36, 72, 74, 78, 101, 102, 137, 138,

144, 157, 181, 183, 213, 234, 237, 241, 246, 285, 287, 305, 306, 329, 349, 362, 369, 374, 375, 377
Clases subalternas, 18, 22, 25, 27-29, 75, 78, 147, 199, 308, 343, 346, 349, 351, 360
Clases trabajadoras, 193, 195
Clases dominantes (o clases altas), 19, 30, 76, 82, 224, 237, 245, 246, 255, 256, 345, 351, 352
Coerción, 125, 235, 237, 325, 327, 361, 366
Cohn, Bernard, 339
Colaboración, 72, 174, 235, 314
Collingwood, Robin George, 205
Colonialismo, 18, 28, 30, 32-34, 40, 43, 45, 46, 59, 72, 74, 77, 79-81, 131, 134, 147, 158, 159, 164, 197, 215, 217-219, 221, 233, 234, 252, 300, 304, 305, 314, 324, 326, 339-341, 345, 349, 350, 355, 362, 374
Compañía Británica de las Indias Orientales, 215, 216
Comunalismo, 259, 261, 262, 266, 276-278, 306
Comunidad(es), 15, 46, 86, 91, 101, 102, 104, 108, 109, 112, 117, 139, 140, 216, 246-249, 251, 255, 260, 261, 270, 271, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 283-286, 289, 305, 311, 312, 314, 316, 322-328, 365, 367-369, 374, 376
Conciencia, 25, 27, 31, 40, 43, 44, 55, 71, 75, 76, 80-83, 87-89, 91, 92, 124, 133, 136-141, 146, 148, 162, 169, 199-201, 203, 212, 221, 222, 224, 225, 242-244, 245, 247, 252, 253-255, 258, 277, 291, 305, 306, 319, 344, 345, 347, 349, 352, 369, 372, 375-377
Conciencia atrasada, 243, 344
Conciencia burguesa, 220, 221, 247, 248
Conciencia campesina, 39, 92, 199, 200, 244, 245, 247-249, 251, 256, 344, 351, 352
Conciencia rebelde (o insurgente), 29, 38, 89, 91, 245, 246, 248, 352
Conciencia subalterna, 28, 29, 41, 43, 147, 308, 309, 315, 367, 371, 376, 377
Congreso Nacional Indio, 73, 306, 307, 383
Contrainsurgencia, 30, 31, 80, 81, 91, 245, 352
Crítica postcolonial, 18, 25, 41, 43, 64, 214, 330, 354, 370
Cuestión meridional, 17, 26
Cultura(s) (l) (les), 5, 32, 34, 42, 45, 47-50, 52, 54, 55, 58, 69, 71, 72, 79, 84, 86, 88, 89, 99, 103, 111, 115, 132, 137, 142, 143, 146, 147, 155, 160, 157, 159, 160, 163, 165, 166, 169-172, 174, 175, 182, 183, 185, 197, 207, 217, 218, 219, 221, 222-228, 233, 237, 242, 246, 248, 255, 258, 260, 261, 275, 276, 291, 299-301, 303, 305, 308, 311, 312, 314, 315, 316-319, 321, 322-328, 337, 339, 346, 347, 349, 355, 361, 362, 366, 367, 370, 372-378

D

Deconstrucción, 38, 50-53, 56, 57, 130, 307, 308, 320, 327, 328, 330, 338, 367
Deleuze, Gilles, 37, 45, 56, 127, 128, 131, 132, 134, 135, 137, 140, 142, 143, 145, 147, 148, 167, 186, 353
Democracia, 21, 33, 59, 77, 136, 165, 176, 193-196, 198, 201, 205-207, 218, 256, 304, 342, 348, 350, 356, 363, 371, 372, 374, 376
Derrida, Jacques, 24, 36, 41, 55-57, 59, 128, 130, 134, 138, 141, 167, 172, 177, 178, 210, 212, 302, 320, 329, 330, 367
Descolonización, 162, 165, 339, 342
Deseo. 16, 98, 115, 127-133, 137, 140, 143, 144, 157, 164, 167, 168, 199, 201, 227, 311, 320, 339, 341
Dictadura, 20, 21, 32, 299, 304
Diferencia, 16, 17, 32, 41, 49, 52, 78, 92, 97, 107, 108, 110, 113, 136, 139, 147, 148, 151, 155, 156, 158, 164, 169, 171, 174, 177, 178, 182, 184, 199, 203, 205, 207, 209, 210, 217, 222, 228, 231, 236, 246, 250, 252-254, 277, 343, 360, 362-364, 370, 374
Dirección, 27, 32, 76, 87, 98, 118, 120, 138, 180, 199, 237, 244, 278, 308, 319, 329, 361
Dirlik, Arif, 338
Disciplina, 14, 16, 27, 37, 41, 111, 118, 135, 146, 158-160, 166, 168, 185,

194-197, 204-207, 210, 212, 317, 323, 336, 337, 348, 356
Disturbios, 79-81, 83, 91, 92, 259, 262-264, 267-270, 272-280, 286, 287, 290, 306
Diwani, 215
Dominación, 16, 25, 43, 46, 69, 75, 88, 89, 125, 142, 158, 220, 232, 234, 237, 244-246, 250, 251, 254, 256, 262, 264, 304, 313, 324, 327, 328, 344, 346-350, 352, 361, 377
Dominancia, 23, 24, 29, 35, 36, 44, 58, 215, 221, 222, 225, 227, 233-237, 349-350, 361
Don, 130
Dube, Saurabh, 15, 81, 204, 258

E

El Capital, 137, 142, 167, 168, 185, 186, 231, 360, 361, 368
Elite(s), 13, 20, 21, 23, 24, 28, 36, 39, 41, 45, 57, 69, 71-78, 84, 86, 88-90, 92, 103, 146-148, 161, 170, 198, 218, 223, 224, 242, 271, 275, 277, 303-305, 307, 308, 316, 317, 319, 326, 333, 339, 340-342, 344, 348-350, 352, 353, 360, 370, 376, 378
Elitismo, 69-71, 77, 146, 363
Espontaneidad, 26, 27, 82, 243, 307
Estado, 14, 16, 19, 23, 27, 31, 32, 35, 37, 41, 44, 48, 49, 52, 54, 57, 59, 60, 72, 73, 77, 79-81, 84, 85, 87, 90, 92, 93, 100, 101, 115, 129, 131, 132, 136, 142, 163, 216-219, 223, 234, 237, 241, 243, 244, 254-262, 268, 271, 284, 290, 291, 299, 304, 305, 311, 317, 318, 323, 328, 340, 349, 360, 361, 367-369, 372, 375
Estados Unidos, 15, 50, 56, 135, 147, 152, 155, 157, 158, 160, 162, 168, 171, 176, 196, 197, 231, 301, 314, 337, 338, 366, 369, 370, 375
Estudios Subalternos, 14-21, 23, 25, 29, 33-35, 38, 39, 40-43, 45, 47, 52-54, 55, 57-60, 79, 199, 200-204, 299, 300, 302-309, 311-313, 315-319, 321-323, 326, 328-330, 336-338, 341-343, 345, 347, 348, 350, 352-356, 360-362, 365, 367, 370-372, 377
Etnicidad, 161, 175, 176, 246, 311, 313, 344
Etnografía, 5, 166, 198
Eurocéntrico, 18, 41, 162, 174, 300, 301, 344, 368
Europa, 15, 18, 33, 42, 43, 46, 61, 64, 108, 127, 144, 145,152, 156, 159, 165, 172, 176, 177, 208, 209, 226, 231, 233, 241, 251, 253-255, 264, 291, 301, 343, 347, 363
Experiencia(s), 36, 37, 44, 46, 54, 59, 75, 80, 83, 85, 88, 99-101, 116, 125, 134, 135, 143, 147, 198, 199, 204-207, 212, 219, 224, 236, 252, 254, 255, 259, 264, 265, 267, 273, 278, 287, 318, 320, 323, 344, 347, 351, 356

F

Feministas, 195, 196, 318, 354, 364, 367, 369
Feuerbach, 362
Ficción, 140, 141, 162, 169, 175, 177, 197, 207, 318, 377, 378
Foucault, Michel, 45, 55, 56, 59, 99, 108, 110, 127, 128, 130-135, 137, 140, 143-147, 158, 159, 161, 163, 164, 167, 171, 174, 185, 186, 302, 308, 310, 327, 329, 330, 348, 353, 363, 365
Fragmento, 35, 38, 60, 91, 92, 98, 123, 258, 260, 287, 290, 291, 354, 355, 362, 368
Francia, 31, 32, 59, 128, 137, 231, 232, 234, 241, 263, 264, 304, 305, 327, 351

G

Gadamer, Hans-Georg, 212
Gandhi, Indira, 19, 21, 27, 306
Gandhi, Mahatma, 73, 82, 174, 242, 244, 340, 368
Género(s), 5, 23, 35, 41, 48, 69, 99, 111, 115, 124, 125, 127, 129, 138, 142, 148, 149, 161, 169, 170, 174, 177, 183, 195, 199, 265, 303, 318, 319, 322-324, 353, 354, 360-362, 365, 369, 371-376
Gobierno colonial, 71, 72, 76, 85, 146, 242, 243, 256
Gramsci, Antonio, 17, 18, 20, 22, 23, 25-28, 31-34, 41, 50, 55, 60, 69, 82, 87, 89, 139, 174, 237, 291, 302-305, 308, 310, 325, 330, 342, 360, 361, 368, 370, 373
Gran Bretaña, 71, 155, 156, 158, 171, 215-217, 264, 360
Grez, Sergio, 29, 31, 52
Grupo de Estudios Subalternos, 15, 37, 39,

47, 53, 56, 146, 300, 302-306, 308, 309, 311, 313, 316, 317, 319, 322, 328, 329, 370, 371, 376, 377
Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 51, 337
Grupos subalternos, 19, 22, 27, 69, 74, 136, 151, 303, 307, 315, 317, 324, 326, 343, 373, 377
Guatemala, 317, 318
Guattari, Felix, 37, 130-132, 142, 167, 186
Gurevich, Aron, 208, 209

H

Hall, Stuart, 132, 160
Hardiman, David, 18-20, 55, 71, 243, 249, 308, 309, 336, 341, 355
Hegel, G. W. F., 40, 101, 225, 226, 235, 241
Hegemonía, 13, 32, 33, 48, 57, 59, 76, 77, 118, 121, 124, 133, 151, 233, 234, 237, 304, 310, 326-328, 342, 349, 350, 361, 377
Heidegger, Martin, 212
Hindúes, 20, 259, 263, 266, 268, 270, 272, 273, 275, 277, 279-285, 355, 356
Hinduismo, 102, 117, 119, 175, 222, 284, 285
Historia desde abajo, 16, 28, 31, 37, 193, 195, 199, 337, 342, 343, 353, 356
Historia medieval, 208
Historiografía, 7, 16, 17, 25, 29, 30, 33-35, 38, 39, 41, 47, 71-75, 77, 79, 80-82, 89, 92, 97, 98, 146, 147, 149, 191, 196, 200, 201, 205, 208, 215-222, 224, 226, 233, 234, 236, 242, 244, 258, 260-262, 266, 291, 292, 304-306, 309, 314, 316, 317, 336-339, 342-344, 350, 353-355, 367, 370, 371, 378
Historización, 37, 198, 199, 207, 212
Hobsbawm, Eric, 17, 18, 22, 28, 33, 42, 63, 64, 83, 93, 194, 195, 197, 205, 214, 338, 342-344, 347, 358
Hool, 80, 82, 90, 201
Hunt, Lynn, 196

I

Identidad(es), 18, 51, 52, 86, 133, 139, 140, 147, 148, 155-158, 160, 163, 166, 169-172, 176, 178-180, 183, 193, 194, 198, 205, 217, 245-247, 250, 253, 262, 285, 309, 313, 314, 316, 317, 319, 320, 325, 326, 368, 370, 371
Ideología, 22, 28, 69, 72, 75, 83, 88, 104, 119, 127-129, 131-134, 142, 144, 167, 195, 217, 220, 224-227, 234, 243, 303, 306, 318, 339, 340, 349, 350
I-Min, Ciao, 39
Imperialismo, 39, 59, 145, 152, 165, 194, 219, 264, 340, 367, 372
India(s), 13, 15, 19-21, 23-25, 27, 31-34, 40, 41, 45, 48, 60, 71-74, 76, 77-79, 82, 83, 85, 89, 91, 98, 108, 140, 146, 147, 149, 150, 156, 157, 160, 162, 170, 171, 173-175, 177, 179, 180, 182, 194, 199, 215-219, 222, 223, 229, 233, 234, 242-244, 246, 248-266, 269, 270-274, 276, 277, 280, 283-287, 290-292, 300, 303-306, 315, 320, 324, 327, 328, 336-356, 361, 362, 367, 368, 372, 373, 375, 378
India colonial, 29, 33, 36, 41, 44, 77, 79, 83, 234, 244, 246, 248, 258, 264, 285, 304, 305, 343-352, 355, 356
Inglaterra, 18, 59, 231, 232, 234, 343
Insurgencia, 17, 29, 30, 43, 44, 60, 79-81, 83, 86, 88, 89, 91, 92, 144, 199, 200, 203, 245, 254, 345, 347, 351, 352, 362, 370, 374
Insurgente, 19, 29, 81, 91, 92, 244-249, 256, 305, 345, 351, 352
Intelectuales, 26, 32, 34, 45, 48, 49, 51, 60, 127-129, 132-136, 142-144, 146, 148, 180, 199, 219, 265, 270, 272, 301, 302, 305-307, 317, 319, 321, 322, 328, 338, 353, 355, 356
Italia, 18, 28, 31-33, 39, 304, 327, 368, 370

J

Jacob, Margaret, 196
Jameson, Fredric, 58, 145, 147, 162, 210, 212
Joseph, Gilbert, 42, 300, 309-311, 315, 317, 328, 329

K

Kalhana, 222-224, 226
Kant, Immanuel, 131, 143, 198, 212
Kierkegaard, Søren, 206, 207

L

Lal, Vinay, 204
Latinoamérica 48, 49, 54, 60, 299, 300-302, 309, 312, 314-317, 327, 330
Latinoamericanismo, 47, 50, 53, 60
Le Goff, Jacques, 209

Lectura(s), 16, 22, 24, 25, 29, 33, 35, 36, 40, 55, 58, 78, 92, 101, 102, 110, 142, 149, 151, 160, 180, 200, 204, 222, 224, 248, 312, 319, 321, 322, 338, 342, 352, 353, 361
Lenin, V. I., 152, 306
Levinson, Brett, 50
Ley(es), 27, 29, 35, 36, 48, 73, 74, 81, 84, 85, 87, 91, 94, 98-101, 113, 115, 120, 121, 127, 136, 141, 144, 146, 186, 202, 205, 227, 233, 234, 339, 349, 350, 363-366
Liberal(es), 21, 30, 35, 40, 41, 58, 71, 119, 150, 194, 196, 201, 219, 220, 221, 226, 229, 230, 233, 234, 237, 256, 259, 261, 273, 342, 346, 349, 361
Liberalismo, 59, 205, 218, 219, 227, 230, 326
Lloyd, David, 211, 213
Localidad(es), 47, 60, 98, 248, 267, 287
Luchas anticoloniales, 242

M

Mahatma, 82, 244, 263
Malinowski, Bronislaw, 209
Mallon, Florencia, 31, 33, 41, 42, 53-57, 299, 300, 301, 312, 313, 315, 327, 328, 337
Mani, Lata, 160, 258, 323, 324
Marginal(es), 16, 27, 37, 45, 50, 160, 162, 166, 170, 171, 174, 183, 185, 195, 198, 234, 253, 292
Marx, Karl, 33, 40, 48, 56, 59, 129, 133, 136, 137-143, 147, 148, 159, 166-169, 172, 173, 177, 185, 186, 203, 210, 228-233, 327, 340, 342, 348, 360-362, 367, 368
Marxismo, 17, 18, 23, 25, 33, 39-41, 47, 51-54, 56, 58, 132, 141-143, 205, 301, 307, 308, 313, 339, 344, 347, 349, 353, 356, 360, 367
Marxista(s), 18, 19, 23, 24, 26, 28, 33, 34, 38, 43, 139, 146, 161, 167, 195, 196, 201, 203, 204, 210, 212, 241, 248, 264, 270, 286, 300, 305, 306, 307, 329, 337-339, 341-349, 353, 355, 356, 360-363, 365, 367, 368
Masculinidad, 125
Mayoría(s), 20, 26, 53, 75, 80, 84, 86, 90, 102, 103, 112, 118, 120, 157, 160, 166, 176, 180, 181, 195, 197, 207, 250, 251, 264, 283, 284, 299, 319, 324-326, 328, 338, 360, 363
Memoria(s), 5, 16, 30, 193, 194, 204, 207, 252, 265, 270, 271, 290, 299, 354
México, 15, 312, 315-318, 328, 373
Minoría(s), 37, 135, 151, 162, 193, 194, 196-198, 203-206, 210, 260, 283, 319, 372, 377
Minoritario/a (s), 37, 66, 88, 195, 198, 268, 370,
Modalidad(es), 72, 235, 245, 246, 345
Moderno(s), 25, 26, 28, 33, 42, 52, 74, 77, 87, 194, 201, 203, 207-210, 212, 222, 241, 242, 304, 328, 339, 346, 348-350
Monsanto, 366
Montesquieu, 225, 377
Moraña, Mabel, 51, 58
Moreiras, Alberto, 47, 50, 56
Movilidad social, 163, 361, 367, 373, 374
Movimiento nacionalista, 76, 243, 252, 349
Mujeres,19, 34, 54, 103, 104, 111, 118-127, 141, 145, 150, 152, 166, 170, 172, 181, 193, 195, 260, 268, 270-272, 276, 278-280, 283, 286, 291, 292, 320, 323-325, 362, 363, 365, 366, 369, 373-377
Multiculturalismo, 161, 193
Musulmanes, 20, 249, 250, 259, 262, 263, 266-268, 270, 272, 273, 275-277, 279-286, 292, 339, 355

N

Nación, 15, 18, 31, 32, 37, 45-47, 51-53, 71, 72, 76, 77, 129, 142, 146, 151, 159, 171, 173, 178, 193, 194, 196, 198, 199, 205, 219, 242, 243, 260-262, 274, 283, 284, 290, 304, 305, 317, 340, 343, 350, 352, 362, 367-369
Nacional(es), 5, 16, 23, 30-33, 36, 52, 60, 73, 76, 77, 87, 134, 139, 140, 151, 152, 157, 171, 178, 229, 230, 260, 261, 263-265, 273, 275, 277, 287, 291, 292, 305-307, 314, 316-318, 327, 328, 343, 354, 368, 370, 375
Nacionalismo(s), 18, 40, 45, 46, 71-74, 77, 81, 146, 171, 176, 199, 219, 243, 244, 260, 261, 291, 314, 318, 337, 339-342, 349, 350, 354, 356, 362, 367, 369
Nandy, Ashis, 160, 204, 206, 261, 355
Narrativa(s), 14, 15, 30, 32, 35, 44, 81, 99, 100, 128, 145, 161, 165, 172, 173, 175, 181, 193-199,

201-204, 207, 224, 225, 299, 306, 309, 312-316, 318, 338, 340, 341, 346, 347, 349, 352, 368, 370, 372, 375
Naxalbari, 19, 20, 48
Naxalita, 13, 19, 20, 27
Negación(es), 21, 81, 144, 245, 308, 329, 371
Nehru, Jawaharlal, 20, 21, 340, 349, 368,
Nicaragua, 317, 318
Notas sobre la historia italiana, 22, 69
Novick, Peter, 196
Nudos, 204, 212, 213

O

Objetividad, 40, 196
Occidente, 23, 42, 43, 46, 127, 218, 256, 348
Ontológico, 170, 172, 177, 212, 213

P

Pakistán, 20, 222, 261, 262, 264-266, 276, 280-283, 292, 339
Pandey, Gyanendra, 18-20, 243, 249, 261, 262, 336, 337, 341, 350, 354
Parentesco, 75, 104, 105, 108, 112, 114, 115, 124-126, 156, 171, 183, 246, 249, 323, 324, 344, 347
Partición, 20, 232, 262-266, 354
Partido Comunista, 19, 23, 39, 270, 286
Partido del Congreso, 82, 242
Pasado(s), 13, 15, 21, 36, 37, 42, 49, 50, 55, 69, 79-81, 88, 89, 96-98, 101, 113, 165, 193-195, 198, 199, 201-208, 210-213, 215-217, 219, 220, 223-226, 234, 253, 258, 268, 272, 280, 285, 292, 314, 319, 320, 323, 339, 342, 345, 350, 352, 364, 366
Pekín, 39
Perú, 15, 299, 311, 315, 316, 319
Poder(es), 14, 15, 18, 20, 24, 25, 28, 36, 40, 42, 44, 50, 60, 71, 72, 80, 84-87, 98, 99, 103, 112-115, 120, 121, 127, 129, 131-138, 142-144, 155, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 171-173, 181, 183, 186, 194, 196, 198, 201, 202, 206, 211, 215-219, 221, 222, 227, 232-237, 241-246, 250, 251, 254, 256, 260, 281, 282, 289, 290, 299, 306, 307, 310, 311, 313, 314, 315, 320, 321, 325-330, 340, 343, 345-351, 353, 355, 360, 363, 364, 370, 375, 376
Policía, 44, 109, 120, 246, 269, 271, 275, 284, 286, 292, 375, 376
Política, 5, 13-16, 18-20, 25-30, 34, 36, 40, 44, 45, 49, 52, 53, 55-58, 60, 69, 72-77, 79, 82-84, 86, 87, 89, 101, 110, 113-115, 117, 125, 127, 129, 130, 135-141, 144, 146-148, 152, 156, 157, 159, 162, 167, 170, 171, 175, 179, 186, 193-195, 218, 219, 221, 224, 225, 231, 234, 236-238, 242-244, 247, 248, 252, 255, 256, 259, 260, 262, 266, 274, 275, 282, 285, 287, 292, 299, 301, 303, 305-309, 311, 312, 314-318, 329, 337, 339, 340, 343-347, 349, 350, 354-356, 360-362, 365, 367-375, 378
Política campesina, 243, 244, 252, 255, 305
Política de elite, 73-76, 147
Política nacionalista, 242, 244, 341
Popular, 16, 32, 40, 59, 60, 65, 73, 75, 76, 91, 99, 117, 127, 128, 173, 246, 253, 255, 272, 279, 286, 299, 304, 306, 307, 314, 317, 324, 328, 376
Postcolonial, 15, 17, 18, 23, 29, 34, 41-43, 45, 46, 54, 55, 60, 106, 127, 135, 147, 151, 163-166, 170, 174-177, 180, 182, 184, 185, 193, 198, 241, 254, 258, 300-302, 304, 305, 311, 312, 314, 316, 319, 329, 330, 336, 337, 341, 350, 354, 356, 360, 362, 370-372, 377
Postcolonialidad, 42, 164-166, 170-172, 175, 176, 182, 183, 186, 356, 370
Postcolonialismo, 34, 52, 301, 337
Postmodernidad, 9, 48, 49
Práctica teórica, 56, 58, 136, 143, 309
Prácticas, 6, 27, 47, 51, 54, 55, 77, 85, 143, 155, 194, 195, 198, 204, 207-212, 250, 253, 260, 261, 281, 284, 285, 305, 307, 311, 312, 316, 317, 319, 324, 330, 346, 347, 350, 352, 355
Prakash, Gyan, 18-20, 24, 25, 43, 50, 53, 198, 274, 299, 302, 303, 309, 329, 330, 336, 337, 354, 355
Prepolítica, 344
Pre-política, 83
Primer Mundo, 28, 43, 145, 146, 148, 174
Procesos culturales, 5
Pueblo, 16, 17, 30-32, 39,

49, 71-78, 92, 106, 147, 148, 217, 224, 232, 234, 242, 243, 249, 253, 257-259, 263, 266, 271, 274, 276, 277, 279, 281, 283, 287, 292, 299, 301, 305, 326, 339-343, 349, 350, 375

R

Rabinow, Paul, 363, 364
Raj, 72, 81, 84, 85, 87, 90, 91, 216, 217-219, 233, 234, 340
Rancière, Jacques, 24, 44, 210
Razón, 18, 29, 37, 42, 44, 45, 50, 58, 60, 86, 98, 124, 130, 149, 151, 156, 162, 170, 180, 195, 198, 200, 210, 213, 221, 226, 236, 254, 259, 275, 342
Realidad, 16, 28, 44, 45, 56, 59, 127, 134, 136, 145, 162, 165, 169, 179, 197, 219, 220, 224, 228, 233, 234, 249, 251, 252, 254, 317, 343, 347, 352, 365
Rebelión(es), 18-20, 29, 81, 82, 86, 91, 125, 144, 199, 200-203, 224, 246, 249, 254-256, 258, 314, 325, 344, 345, 351, 352
Rebeliones campesinas, 90, 248, 249, 251, 254-256, 345
Régimen colonial, 72, 98, 272
Relato, 91, 176-178, 180, 183, 184, 193-196, 206, 211, 216, 224, 262, 263, 267, 268, 270-274, 276, 312-314, 319, 374, 377
Representación, 14, 16, 29, 45, 53, 61, 80, 81, 91, 100, 131, 135, 136-139, 141-143, 146, 148, 157, 159, 161, 173, 178, 181, 182, 194, 233, 237, 243, 259, 267, 289, 316, 352
Residuo(s), 75, 98, 130, 346, 349, 350
Resistencia, 15, 23, 75, 88, 89, 122, 124, 125, 134, 139, 146, 165, 181, 197, 204, 234, 235, 237, 245, 246, 248, 250, 254-256, 258, 260, 304-306, 310, 312-316, 319, 324-326, 328, 344, 363, 368, 375
Revolución, 32, 38, 48, 77, 128, 134, 157, 197, 231-233, 301, 304, 305, 311, 315, 318, 328
Revolución cubana, 299
Revolución Francesa, 31, 227, 232, 291, 304, 327
Risorgimento, 22, 31, 32
Rivera Cusicanqui, Silvia, 13, 15, 18, 39, 54, 60, 71, 241
Rumor(es), 91, 201, 246, 268, 280, 292, 373
Russell, Bertrand, 230

S

Saber, 14, 35, 53, 59, 97, 130, 133, 143-145, 155, 163, 164, 166, 168, 169, 177, 182-184, 194, 205, 217, 225, 307, 343, 353
Said, Edward, 13, 33, 34, 41, 56, 144, 146, 158-160, 303, 338, 353, 370
Salazar, Gabriel, 16, 52
Samaj, 109-113, 117, 120, 122, 126, 322, 323
Santal, 80, 87, 90, 199, 200, 202, 204, 206, 207
Sarkar, Sumit, 19, 41, 263, 264, 336, 338
Sarkar, Susobhan, 23
Sati, 149, 160, 218, 258, 323, 324
Scott, James, 15, 126, 255, 256, 258, 300, 310, 314, 329
Seal, Anil, 339, 340, 345
Secta, 96, 116-118, 248
Sectarismo, 87
Secularismo, 259, 277, 282, 284, 355, 363
Seed, Patricia, 47, 300, 311-314, 316-318
Semiótica, 143, 307, 309, 316, 346
Sexualidad, 54, 108, 109, 111, 115, 118, 170, 185, 186, 280, 318
Sikhs, 259, 262, 263, 273
Sistema de signos, 29, 144
Slatta, Richard, 310, 312
Social Scientist, 38-40
Socialismo, 59, 81, 83, 175, 176, 201, 229, 265
Sociedad, 16, 21, 30, 31, 36, 55, 69, 74, 84, 86, 89, 91, 98, 102-104, 109, 111, 113, 115-119, 122, 124, 125, 128, 138, 140, 151, 174, 180, 181, 194, 195, 198, 206, 216, 218, 219, 221, 222, 228, 229, 231, 232, 234-236, 241, 245, 253, 254, 259, 260, 263, 276, 285, 287, 290, 303, 304, 308, 323, 326, 336, 340, 343, 346, 349, 355, 360, 365, 368, 369, 371, 372, 376, 377
Solidaridad, 17, 73, 92, 107, 112, 113, 121, 124-126, 146, 157, 169, 171, 245-249, 308, 323, 325, 369
Spivak, Gayatri, 13, 17, 18, 20, 33, 34, 37-39, 41, 45, 50, 51, 56-58, 127, 132, 133, 140, 145, 147, 150, 155, 158, 160, 164-166, 172, 176, 300, 308, 309, 320, 329, 336-338, 345, 352, 353, 360, 367, 373, 376
Subalternidad, 14-18, 22-25,

33, 34, 36-39, 45, 48, 50, 51, 53, 57, 59, 60, 69-71, 75, 88, 147, 151, 152, 241, 251, 299, 305, 345, 362, 363-365, 367, 369, 370, 372, 375, 377
Subordinación, 23-25, 50, 69, 84, 86, 88, 125, 181, 222, 234, 235, 245, 246, 248, 250, 251, 255, 256, 303, 346-350
Sujeto(s), 14, 29-31, 35, 36, 38, 45, 53, 54, 69, 81, 88, 94, 101, 103, 127-131, 133-138, 140-146, 148, 149, 151, 155, 164, 167, 175, 183, 199, 201, 204, 206, 213, 244, 248, 251, 271, 287, 291, 308, 317, 320, 324-326, 338, 343, 351-353, 361-363, 367, 372, 376

Suplemento, 140, 182, 212, 362

T
Tendencia universal del capital, 25, 218, 227, 228-230, 233
Tercer mundo, 59, 127, 129, 136, 139, 158-162, 174, 180, 183, 300-302, 309, 314, 338
Territorialidad, 75, 245, 247, 344
Thakur, 200, 201, 204
Thompson, E. P., 195, 338, 342, 343, 351, 352, 359
Tiempo, 9, 14, 28, 30, 45, 46, 48, 49, 60, 95, 98, 141, 173, 176, 179, 184, 207, 210, 212, 213, 228, 256, 265, 267, 280, 283, 286
Transmisión, 245
Tribu(s), 104, 200, 248-250, 287, 341, 372, 373, 376

U
Unidad contradictoria, 251
Unión Soviética, 39, 176, 299

V
Vida pública, 37, 195-199, 201, 203, 210, 274, 365
Vidal, Hernán, 51, 52, 55, 301, 319
Villalobos-Ruminott, Sergio, 16, 52
Violencia, 19, 20, 27, 73, 80, 121, 138, 145-147, 159, 218, 246, 252, 258, 259, 262, 263, 265, 267-275, 277-280, 286-288, 306, 376
Viuda, 104, 105, 108, 111, 116-120, 122, 123, 149, 322, 323, 363
Voluntad, 19, 29, 80, 84, 88, 91, 100, 101, 114, 117, 123, 131, 133, 138, 181, 200, 203, 224, 226, 234, 263, 363, 371
Von Humboldt, W., 207

W
White, Hyden, 219, 220
Williams, Gareth, 47, 50, 52, 53, 57

Y
Yeats, W. B., 211

Autores

Dipesh Chakrabarty estudió Física en la Universidad de Calcuta, y más tarde recibió un diploma en Economía del Indian Institute of Management, Calcutta. Posteriormmente se trasladó a la Universidad Nacional Australiana, Canberra, en la cual realizó su doctorado en Historia. Fue profesor de la Universidad de Melbourne, Australia. Actualmente es profesor de Historia y de Lenguas y Civilizaciones Sudasiáticas en la Universidad de Chicago. También es profesor visitante del *Centre for Studies in Social Sciences*, Calcuta. Entre sus principales libros se encuentran *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940* (1989; 2000); *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000; 2007); y *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies* (2000). Ha editado, junto a Shahid Amin, *Subaltern Studies,* IX (1996). Con Carol Breckenridge, Homi Bhabha, y Sheldon Pollock, editó *Cosmopolitanism* (2000). Es miembro fundador de Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia, co-editor de *Critical Inquiry* y editor fundador de *Postcolonial Studies*.

Partha Chatterjee. Estudió Ciencia Política en Universidad de Calcuta y se doctoró en Historia en la Universidad de Rochester. Entre sus numerosas publicaciones, se encuentran *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?* (1986; 1998), *The Nation and its Fragments* (1993); *Texts of Power* (1995); *A Possible India* (1997); y *The Politics of the Governed* (2004). Editó, junto a Gyanendra Pandey, *Subaltern Studies* VII (1992). Es uno de los miembros fundadores del Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia. Actualmente es profesor de Ciencia Política en el Centro de Estudios en Ciencias Sociales de Calcuta, India, y simultáneamente enseña Antropología en la Universidad de Columbia. También se dedica a la poesía y el teatro, del cual es traductor y creador.

Ranajit Guha fue el mentor del Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia. Ha enseñado en universidades de India, Australia e Inglaterra. Entre sus libros principales se encuentran *A rule of property for Bengal: an essay on the idea of permanent settlement* (1963); *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983) y *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Estuvo a cargo de editar los seis primeros números de la revista *Subaltern Studies* (1982-1989). Con Gayatri Spivak coeditó *Selected Subaltern Studies*, la primera antología del grupo aparecida en Estados Unidos. Más tarde editaría *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995* (1997). El 2009, Partha Chatterjee editó una antología de sus textos, *The Small Voice of History. Collected Essays*, una *summa* que recorre el itinerario inventivo de su trayectoria. Actualmente vive en Viena, Austria.

Florencia Mallon realizó sus estudios de pregrado en la Universidad de Harvard. Tanto la maestría como el doctorado en Historia fueron realizados en la Universidad de Yale. Entre sus libros, se encuentran *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940* (1983); *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (1995); *La sangre del copihue* (2005). Editó, junto a Frederick Cooper, Allen F. Isaacman, Steve J. Stern y William Roseberry *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America* (1993). Editó (y más

tarde tradujo al inglés) *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. Sus escritos han aparecido en numerosas ediciones dedicadas a la historia de Latinoamérica. Actualmente es Julieta Kirkwood Professor, del Departamento de Historia de la Universidad de Wisconsin-Madison.

Gyanendra Pandey realizó sus estudios de pregrado en la Universidad de Delhi, donde también concluyó su maestría. Se doctoró en Historia por la Universidad de Oxford. Entre sus publicaciones, se cuentan *The Construction of Communalism in Colonial North India* (1990), *Memory, History and the Question of Violence* (1999); *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India* (2001); *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories* (2006); y *The Gyanendra Pandey Omnibus* (2008). Editó, junto a Partha Chatterjee, *Subaltern Studies,* VII (1992). Es uno de los miembros fundadores del Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia. Actualmente dirige la colección Intersections: Colonial and Postcolonial Histories, de la prestigiosa editorial Routledge. Ha enseñado en las universidades de Delhi y Johns Hopkins, y desde el 2006 enseña en el Departamento de Historia de la Universidad de Emory.

Gayatri Chakravorty Spivak se graduó en lenguas en la Universidad de Calcuta. Después realizó un master en la Universidad de Cornell. Su tesis doctoral consistió en una disertación sobre Yeats dirigida por Paul de Man. Actualmente es profesora de Humanidades en la Universidad de Columbia, Nueva York, donde dirige el Center for Comparative Literature and Society. Ha enseñado en universidades de los cinco continentes. Entre sus últimos libros, se encuentran *Death of a Discipline* (2003; traducido al español por editorial Palinodia, 2009); *Other Asias* (2005); *Who Sings the Nation-State?: Language, Politics, Belonging* (con Judith Butler, 2007), *Conversations with Gayatri Chakravorty Spivak* (2008). También ha traducido al inglés a Jacques Derrida (*Of Grammatology*, 1976) y a la activista y escritora Mahasweta Devi (*Imaginary Maps*, 1994; *Breast Stories*, 1997 y *Chotti Munda and His Arroz*, 2002).